
(32)





NOTE

SUR LES INSCRIPTIONS DE AḤIRAM

PAR

M. NOËL AIMÉ-GIRON.

Le présent travail était terminé le 30 septembre 1924 et déjà le 29 août j'en avais communiqué l'essentiel à M. Dussaud dans une note qui doit paraître prochainement dans *Syria.* Pour livrer à l'impression le manuscrit de la présente note, j'attendais, afin de la terminer, de recevoir un estampage de l'inscription. Ne l'ayant pas encore obtenu par suite d'un malheureux concours de circonstances et ayant appris que l'article publié dans *Syria*[1] par M. Dussaud avait déjà donné lieu à diverses études, notamment en Allemagne, j'ai pris le parti de ne pas attendre davantage et de soumettre à la critique, sans plus tarder, les quelques observations qui suivent et qui ne tiennent compte que de la traduction de M. Dussaud, la seule dont j'aie eu connaissance jusqu'à présent.

* * *

INSCRIPTION N° 1 :

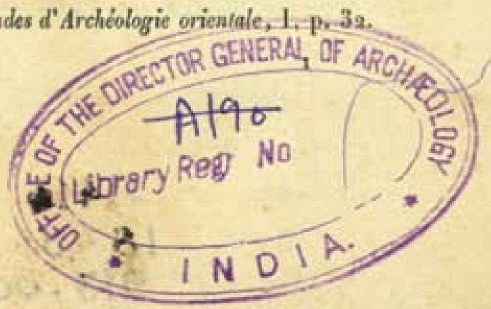
(115)

ארן|ז פעל|אתבעל|בן אחרם|מלך גבל|לאחרם|אבה|כשתה|בעלם

Sarcophage qu'a fait Ithoba'al, fils de Aḥiram, roi de Gébal pour Aḥiram, son père, comme sa fondation d'éternité.

Ici, ז ne semble pas être le pronom démonstratif, mais le relatif. On a déjà noté que le démonstratif était surtout employé lorsque l'inscription est gravée *en dehors ou à côté* de l'objet nommé et qu'il est rare de le rencontrer quand l'objet lui-même porte l'épigraphe[2]. Le trait de séparation placé entre ארן

[1] Tome V, p. 135-137. — [2] CLERMONT-GANNEAU, *Études d'Archéologie orientale*, I, p. 32.



et פעל ז confirme, je crois, cette manière de voir. Il réunit, en un seul groupe, le verbe et le relatif qui lui sert de complément. L'emploi de ז relatif en phénicien ancien est à rapprocher de l'emploi parallèle de זי en araméen.

אתבעל. Je crois qu'il convient de lire Ithobaʿal avec M. Montet [1] le nom du fils de Aḥiram. Outre que le sens de אפסבעל «Baʿal fait cesser» [2], qui serait un nom nouveau, ne semble pas très satisfaisant, la reproduction de l'estampage publié dans *Syria* laisse voir après le *lamed* de פעל et l'espace nécessaire au trait de séparation, les restes d'un א très semblable par la forme à l'*aleph* qui commence l'inscription. Cette lettre, dont on distingue assez nettement la branche horizontale inférieure recourbée à droite et en bas, tient tout l'espace qui précède le caractère lu ם par M. Dussaud et ne laisse pas de place pour un ף. Quant au signe transcrit *samek*, ce qui en subsiste se rapproche plus des *tav* que des *samek* de l'inscription.

Remarquer que dans les expressions בן אחרם et מלך גבל les deux substantifs à l'état construit forment un tout et ne sont pas séparés par un trait. Il faut peut-être voir là l'indication graphique d'une prononciation rapide qui, pour certaines expressions courantes, faisait presque un mot composé de deux termes fréquemment accolés par le sens.

לאחרם|אבה. Le nom de Aḥiram n'est pas suivi de la qualification de roi de Gébal. Ce titre n'aurait pas été omis si le père de Ithobaʿal avait régné. Nous devons en conclure que le dédicant n'était pas de sang royal et devait probablement son accession au pouvoir à une révolution ou à l'appui du Pharaon régnant alors en Égypte, qui l'aurait imposé aux Giblites. Les rois d'Égypte paraissent, en effet, avoir joui, à l'époque de Ithobaʿal, d'une espèce de droit de suzeraineté sur les princes de Byblos. Ce droit, ils le possédaient certainement au temps des lettres d'El-Amarna et allaient même parfois jusqu'à «sacrer» [3] les rois des petits États syriens qu'ils reconnaissaient. Je crois même que les Pharaons avaient conservé ce privilège jusqu'au temps de Šešonq et qu'on en

[1] Montet, *Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, séance du 14 mars 1924.

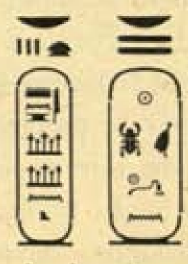
[2] Dussaud, *Syria*, t. V, p. 138.

[3] Knudtzon, *Die el-Amarna Tafeln*, p. 1103, où est également cité le texte de Thoutmès III relatant que le Pharaon pourvoyait aux vacances qui se produisaient en Syrie en nommant des successeurs aux rois défunts, choisis parmi les otages qu'il gardait à Thèbes.

peut trouver trace dans l'inscription de Abibaʿal[1]. Le fait est d'autant plus important pour appuyer l'hypothèse proposée ici, au sujet de Ithobaʿal, que je considère que ce roi n'est pas aussi antérieur à Abibaʿal qu'on le croit généralement. Je compte revenir plus tard sur cette question de chronologie dont l'intérêt est considérable pour fixer approximativement l'époque de la diffusion de l'alphabet en Phénicie.

Pour essayer d'établir ce que j'avance, je vais exposer aussi brièvement que possible de quelle manière ce texte me paraît devoir être interprété. Il y a lieu de remarquer tout d'abord que l'inscription de Abibaʿal, comme M. Montet l'a reconnu le premier[2], est gravée sur le siège d'une statue assise. Ce monument, demi-grandeur nature, est de style égyptien et provient certainement d'Égypte : le granit noir dans lequel il est taillé ne se rencontrant pas en Syrie. L'inscription phénicienne comprend trois lignes disposées verticalement — deux à gauche, à lire de haut en bas, et une à droite, à lire de bas en haut — de part et d'autre des cartouches de Šešonq. On pourrait supposer que la statue qui portait ces textes était une Hathor vouée par le roi Abibaʿal et le Pharaon dans le temple de la Dame de Gébal. Il faut cependant, je crois, y voir, avec M. Montet[3], non une statue de déesse, dont la robe aurait laissé des adhérences dont on pourrait retrouver les traces sur la partie antérieure du siège qui nous est conservée, mais l'image du roi Šešonq lui-même. Ceci admis, je proposerai de joindre le texte hiéroglyphique au texte phénicien[4] et de lire l'ensemble ainsi :

יטנ]א|אבבעל|מלך גבל
ז מלך גבל|במצרם|לבעלת



כימלך] על גבל

d'où la traduction : « *A offert* (ou analogue), *Abibaʿal, roi de Gébal devenu roi* (?) *de Gébal en Égypte, à son maître — le seigneur des deux terres : Brillant est le devenir de Râ, élu de Râ, le seigneur des couronnes : Šešonq, aimé d'Amon*[5] *— parce qu'il l'a établi roi sur Gébal* ».

[1] Étudiée en dernier lieu par M. Dussaud dans *Syria*, 1924, p. 145-147. Le monument est au Musée de Berlin (VA. 3361).

[2] *Syria*, loc. cit., p. 146.

[3] *Ibid.*

[4] Je crois avoir déjà démontré l'existence d'un assemblage de même nature sur une statuette d'Imhotep appartenant au Louvre, *Bulletin de l'Institut français d'Archéol. orient.*, t. XXIII, p. 4-5.

[5] Les mots entre tirets rendent le texte hiéroglyphique.

Je ne discuterai pas ici cette traduction par le menu, ayant voulu seulement indiquer en gros dans quel sens je crois qu'il faut chercher à rétablir l'inscription de Abiba'al. Je dirai seulement que le terme *beli,* mon seigneur, couramment employé dans les lettres d'El-Amarna en parlant au Pharaon, peut expliquer dans une certaine mesure la présence ici de בעל au lieu de אדן qu'on attendrait. Cependant, au point de vue du sens, le terme בעל convient admirablement, car ce mot indique chez les Cananéens «l'idée vague d'une possession légitime, acquise, incontestée»[1] d'un dieu sur un endroit, une cité. La suzeraineté que Pharaon, *dieu vivant,* exerçait sur Gébal ne saurait être plus heureusement exprimée. Il faut enfin ne pas oublier que si, comme on l'a proposé, la statue avait été vouée dans le temple de la Dame de Byblos[2] par Abiba'al et son suzerain, nul doute que le Pharaon n'ait été nommé avant le roi de Gébal dans le texte phénicien. Si l'on n'accepte pas le sens général proposé, il faudrait alors chercher dans une toute autre direction et voir dans notre statue un trophée relatant une victoire sur Šešonq et la destruction par Abiba'al d'un monument où le roi d'Égypte avait placé son image. Mais, dans ce cas, il semblerait extraordinaire qu'on n'ait pas martelé les noms du Pharaon. La disposition insolite du texte phénicien semble indiquer le contraire et laisse supposer une préoccupation évidente de ne pas toucher au nom sacré du Pharaon.

Que l'on accepte ou non l'interprétation, peut-être un peu aventurée, que je viens de proposer pour le texte de Abiba'al, la rédaction de l'inscription n° 2 de Aḥiram suffirait à appuyer l'hypothèse émise plus haut sur l'origine obscure de Ithoba'al. Au lieu, en effet, de lancer ses imprécations contre «quiconque» ouvrirait le sarcophage, comme c'est le cas, par exemple, dans l'épitaphe de Tabnit (l. 3), le rédacteur de l'inscription n° 2 laisse deviner qu'il redoute l'intervention d'«un roi», peut-être l'héritier légitime dépossédé ou d'un adversaire détrôné. Dans l'inscription d'Ešmounazar, Clermont-Ganneau avait déjà relevé une préoccupation du même ordre[3] dans les menaces répétées adressées à «tout roi» כל ממלכת qui violerait la tombe. Ici, on se pré-

[1] Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2, p. 84.

[2] Étant donné l'hypothèse proposée, je crois que la statue de Šešonq ne s'élevait pas dans un temple, mais dans un lieu profane tel qu'une place publique ou devant le palais royal.

[3] *Recueil d'Archéologie orientale,* t. V, p. 245-246.

munit également contre l'hostilité éventuelle d'un roi, mais on prévoit, en outre, le cas où la violation serait le fait d'un «gouverneur», autrement dit d'un fonctionnaire désigné par un pouvoir étranger[1] qui, à cette époque, ne peut être que l'Égypte, ou enfin d'un «chef(?) d'armées», c'est-à-dire, d'un rival tenté d'imiter l'usurpation de Ithoba'al et qui s'en prendrait par représailles à la sépulture de son père.

כשתה|בעלם. Comme le dit M. Dussaud, le mot שת dérive de la racine שית «placer, passer, établir», mais il est peut-être préférable de chercher dans l'expression entière traduite «fondation d'éternité» un sens plus terre à terre rappelant ce que nous appelons «une concession à perpétuité». Il faut se garder d'étendre à la *forme* שת la correspondance pour l'*idée* avec l'égyptien *ś-t*, signalée par M. Montet. Il ne faut pas se laisser abuser par la ressemblance apparente qui existe entre שת et 𓊨𓏏 *ś-t* ou plutôt *jś-t*. M. Montet n'attire l'attention que sur l'analogie des deux expressions, non sur leur dépendance linguistique. Le signe 𓊨, qui sert aussi à écrire le nom de la déesse Isis est, en effet, toujours rendu en sémitique par אס, orthographié avec un *samek* et non avec un *šin*.

* * *

Inscription n° 2. — Je propose de grouper le texte et de le traduire ainsi :

A. (1) ואל|מלך|במלכם|
(2) וסכן|בס[כ]נם
(3) ותמא|מחנת|
(4) עלי|גבל

A′. ויגל|ארן|זן

B. (1) תחתסף|חטר|משפטה
(2) תהתפך|כסא|מלכה
(3) ונחת|תברח|על|גבל

C. והא|ימחס . . . . .

[1] Voir plus loin, p. 6, ce qui est dit au sujet du סכן.

A. { (1) Si un roi d'entre les rois, (2) un gouverneur d'entre les gouverneurs, (3) un chef (?) d'armées } (4) s'empare de Gébal

A′. et ouvre ce sarcophage

B. { (1) que soit brisé le sceptre de sa justice, (2) que soit renversé le trône de sa royauté, (3) et que la ruine s'abatte sur Gébal

C. et quant à celui qui.....

D'après la division adoptée ci-dessus, toute l'inscription doit se traduire en une seule phrase, dont l'ensemble A, A′ exprime la protase qui peut se résumer : si telles personnes commettent tels actes.

A 1 débute comme un passage biblique par un ו. Ce ו est suivi de אל qui, comme M. Dussaud l'a reconnu, n'est pas la particule prohibitive qui devrait être suivie d'un verbe. Il faut donc, avec lui, lire *illou* et traduire «si» en rapprochant ce mot de l'hébreu אלו et de l'arabe لَوْ, indiquant que l'action exprimée par le verbe de la phrase est possible, conditionnelle. Cette particule est suivie des trois sujets composés A 1, 2, 3 de la première proposition. Ils sont reliés entre eux par un ו qui se traduit mieux par une virgule que par «et».

Les deux sujets A 1 et A 2 sont suivis de leur complément introduit par ב : *Si un roi d'entre les rois, un gouverneur d'entre les gouverneurs.* Il faut voir simplement là une manière d'exprimer : «*si un roi, un gouverneur*» quelconque. Cette tournure correspond à la formule plus habituelle כל מלך, etc. A remarquer que dans l'expression בסכנם le lapicide a sauté le ך[1]. Cette observation nous permettra plus loin d'invoquer une omission de même nature.

Quant au mot סכן, nous avons dit plus haut qu'il paraissait désigner un fonctionnaire nommé par le Pharaon. Cette manière de voir acquiert une certaine vraisemblance si l'on se rappelle que dans les lettres de Tell-el-Amarna le mot akkadien *rabiṣu*, employé pour désigner le préfet égyptien, est glosé, en

[1] Il est piquant de noter que dans l'épitaphe de Tabnit (l. 7) deux *kaf* de suite ont été sautés et un dans l'inscription d'Eśmounazar (l. 11 couvercle). Cette lettre se confondait donc souvent avec les caractères à hampe oblique de forme voisine.

cananéen, une fois par *zu-ki-ni*[1] et une fois par *zu-ki-nā*[2] ainsi orthographié, comme Winckler l'a reconnu depuis longtemps, pour rendre סכן. Le mot était déjà connu en phénicien par l'inscription de la coupe vouée à Ba'al Libnan[3] où il désigne un «préfet» nommé à Chypre, par un roi de Sidon. On en peut tirer la conclusion que le *soken Šebna* contre lequel Isaïe lance sa prophétie (xxii, 15) était probablement un partisan de l'alliance avec l'Égypte à la cour d'Ézéchias. Le nom de *soken* lui serait donné par dérision et pour indiquer combien il est inféodé à la politique de l'étranger. La fin du verset visé serait alors à comprendre : «Va vers ce préfet (étranger) Šebna qui est préposé au palais (royal)». Quoi qu'il en soit de ce dernier exemple, unique dans l'Ancien Testament, il semble que le mot סכן, à l'époque de notre inscription, ait désigné un fonctionnaire qui tenait ses pouvoirs du dehors.

A 3, le troisième sujet composé, rompt la symétrie, son régime n'est pas introduit par ב. חמא doit être un nom singulier qui régit מחנת, substantif au pluriel qui suit. Il faut lire, je crois, *maḥnât*. Quant à חמא, il semble qu'étant précédé de ו ce mot ne puisse faire fonction de verbe dans la phrase comme le veut M. Dussaud. Force nous est de chercher autre chose. J'avoue que le cas est embarrassant et qu'on ne sait à quelle racine rattacher ce vocable. Je crois seulement qu'il signifie «chef» et que l'ensemble est à comprendre «chef de troupes». Ce mot est-il à rapprocher d'une racine comme l'arabe أَمَّ ou حَمَّ? Dans les deux cas on se heurte à de grandes difficultés.

Nous arrivons à A 4 qui, d'après moi, contiendrait le verbe et le complément de la première proposition dont nous venons d'examiner les sujets. עלי doit être considéré comme un parfait à la troisième personne masculin singulier équivalant à l'hébreu עלה. Ce n'est pas une préposition; le י final ferait, en effet, difficulté en phénicien où nous connaissons seulement jusqu'ici la préposition sous les formes על et עלת. La difficulté pour faire de ce mot une préposition est d'autant plus sérieuse que nous allons rencontrer plus loin, dans B 3, la préposition rendue par על. Quant à l'objection qu'on attendrait une préposition après le verbe עלי, je crois qu'on peut y répondre en citant le passage des *Proverbes*, xxi, 22 עיר גברים עלה חכם, où ce verbe se construit directement.

[1] Knudtzon, *Die el-Amarna Tafeln*, n° 256, l. 9.

[2] Tablette du Louvre *A. O.*, 7093.

[3] *CIS*, I, n° 5.

Ici, le complément de ce verbe est le nom même de la ville de Gébal. Je vocalise Gébal comme on en a pris l'habitude, bien que je sois persuadé que la vraie prononciation de ce nom aux hautes époques ait été *Goubal*. Les transcriptions des lettres d'El-Amarna *Gubla* et *Gula*, et même le grec *βύϐλος* nous l'enseignent. La transcription grecque laisse même supposer qu'à l'époque où elle a été faite le *guimel* de ce nom était à peine articulé, puisqu'à la faveur d'un calembour avec le nom du papyrus[1] on a fait de *Gubla*, *βύϐλος*.

Suit une seconde proposition A′ ayant les mêmes sujets que A et toujours régie par אל. Elle commence par un *wau* conversif précédant l'imparfait יגל; ce verbe, identique à l'hébreu גלה, peut être lu au *qal* comme dans *Job*, XXXVI, 10, ou au *piel* comme dans *Nombres*, XXII, 31, et il devrait être à la forme apocopée, mais l'orthographe défective employée dans l'inscription empêche d'être affirmatif sur ce point. On aurait plutôt attendu פתח, comme dans les inscriptions de Tabnit et d'Ešmounazar. Cependant le mot de notre texte semble plus précis que פתח, qui a le sens général d'*ouvrir* tout ce qui est fermé; גלה veut dire au contraire ouvrir d'une certaine façon, *en levant ce qui cache un objet*, le *découvrir* au sens propre.

Vient ensuite la première partie de l'apodose B, qui indique trois effets qui se produiront si les conditions de la protase sont remplies. Elle comprend trois propositions optatives, dont les deux premières B1 et B2 laissent voir un parallélisme évident et voulu, dans les termes comme dans les idées; cette étroite dépendance a empêché qu'on les joigne par la préposition ו. Au point de vue grammatical chacune d'elles contient un verbe à l'*hiphtaël* suivi d'un sujet accompagné de son complément déterminatif.

Selon la judicieuse remarque de M. Dussaud, nous avons dans cette forme *hiphtael* la forme primitive qui deviendra plus tard en cananéen *hitpael*. En B 1, la lecture תחתסף, en un seul mot, est indiquée par le texte lui-même, qui donne ce groupe comme un tout en le plaçant entre deux traits de séparation. Ce verbe se rattache à la racine חסף, attestée seulement en hébreu, par un dérivé du *pealal* (*Exode*, XVI, 14) dont le sens n'est pas très bien établi. Cette racine est au contraire bien attestée en arabe par حسف (ס = س) qui exprime une idée

[1] Peut-être favorisé parce que de ce port partaient les exportations de papyrus que Gébel obtenait de l'Égypte par voie d'échange contre les bois du Liban.

de *division*, de *brisure*, particulièrement à la VIIe forme, انحسف que le *Lisân* explique انحسف الشى فى يدى انفت. Ici nous avons affaire à une forme correspondant à la VIIIe forme arabe qu'il faut traduire par le passif : « que soit brisé ».

חטרמשפטה. — Le premier mot de cette expression, bien qu'employé presque exclusivement [1] en araméen avec le sens de « sceptre », paraît cependant devoir être pris ici dans cette acception. Il ne peut représenter le nom de la déesse Hathor dont la présence, au point de vue logique, serait fort embarrassante ici. Les exemples du nom de la déesse allégués par M. Dussaud dans *CIS*, n°s 253, 254, et l'inscription de Maktar ne sont pas concluants. Pour ce dernier texte, du reste, M. Lidzbarski préfère traduire מלך חטר par « *der König mit dem Scepter, Dreizack* », opinion à laquelle R.E.S. n° 2221 semble se ranger. Mais il y a plus, le nom de la déesse Hathor, en égyptien *Ḥ-t Ḥr*, est rendu en araméen au Ve siècle avant J.-C. par חתחור : il s'agit du mois d'Athyr [2] nommé d'après la déesse. Il semble donc impossible que ת plus ח ait donné ט, même en cananéen, à l'époque de Aḥiram.

Le mot משפט suivi du pronom ה ne présente aucune difficulté; il faut donc traduire « le sceptre de sa justice ». Pour l'idée, on peut rapprocher de notre texte, par exemple le passage de *Jérémie*, XLVIII, 17, où, à propos de la ruine de Moab, il est dit : « Comment a été brisé un bâton si fort, un sceptre si magnifique [3] ? ». Le sceptre de la justice indique un des droits régaliens et doit être rapproché du משפט המלכה « le droit de la royauté » de *I Samuel*, X, 25. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Passons à B2, qui fait pendant à B 1, comme nous l'avons déjà vu. Le verbe qui commence la phrase est comme dans B 1 à l'*hiptéal* et doit se traduire également par le passif. Il se retrouve dans l'Ancien Testament mais au *qal*, engagé dans des expressions absolument semblables à celle qui est employée ici : *Aggée*, II, 22 והפכתי כסא ממלכות « je renverserai le trône des royaumes » [4].

כסא, fréquent en hébreu, était déjà connu en phénicien par l'inscription de Kalamou, l. 9. Ce mot, que l'hébreu considère comme un masculin, est ici du féminin comme l'indique le verbe. On peut rappeler, à ce propos, que

[1] Plusieurs fois dans l'inscription de Ḥadad. L'assyrien *ḫuṭaru ḫuṭartu* est aussi employé quelquefois dans ce sens, tandis que l'hébreu חֹטֶר et l'arabe خطر signifient « verge, rameau ».

[2] Cowley, *Aramaic papyri*, n° 28, l. 1.

[3] Cf. Malédictions de l'épilogue du Code de Hammurabi.

[4] Cf. *Sirah*, X, 14 כסא נאים הפך אלהים.

l'akkadien traite le mot *kussu* tantôt comme un masculin, tantôt comme un féminin[1]. On avait cru autrefois voir le duel de ce mot dans כרסים des inscriptions phéniciennes de Chypre[2], Lidzbarski semble avoir établi[3] qu'en réalité c'est un mot différent. Le cananéen ne connaît donc pas, comme l'araméen et l'arabe, la forme qui n'assimile par le *reš* au *samek* qui suit.

כסא מלכה devrait être traduit par «le trône de son roi». Il semble cependant préférable de supposer qu'il manque dans מלכה un *tav* avant le pronom possessif[4]. La faute commise par le lapicide en A 2 nous autorise à faire cette addition, et l'expression «le trône de sa royauté» devient alors absolument parallèle à celle de «le sceptre de sa justice». L'Ancien Testament nous offre des images semblables dans *II Samuel*, VII, 13 כסא ממלכתו «le trône de son royaume» et *I Rois*, I, 46, כסא המלוכה «le trône de la royauté».

Le sceptre et le trône ont été nommés ici ensemble comme symbolisant la toute-puissance royale. On pourrait même supposer que ces deux attributs rappellent l'époque reculée où le «juge», au sens biblique, devenu «roi» s'est vu attribuer le trône en plus du sceptre qu'il possédait déjà. Quoi qu'il en soit, le sceptre et le trône semblent former, dans la littérature sémitique en général, un tout indivisible en tant qu'attributs de la royauté. Déjà le Poème de la Création, dont l'origine est fort lointaine, y fait allusion. Quand Marduk fut reconnu comme roi par les dieux : «ils lui remirent le sceptre, le trône et le palu»[5]. Le psaume XLV, 7, dit également : «Ton trône, ô Dieu, est établi pour toujours, le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture». Une autre allusion se retrouve, je crois, dans le livre d'Énoch[6], où elle ressort des variantes présentées par les manuscrits. Le texte adopté par le dernier traducteur — «et nous n'avons (il s'agit des rois qui supplient leur juge) pas loué notre Seigneur, mais notre espérance a été dans la *verge* de notre commandement et dans notre gloire» — peut être modifié dans le sens que nous indi-

[1] Muss Arnolt, *sub vocabulo*.

[2] *CIS*, n° 44, l. 2; *CIS*, n° 88, l. 3.

[3] *Phönizische und aramaische krugaufschriften aus Elephantin*, n° 33 *a*.

[4] On peut noter aussi qu'en ajoutant un ת, B 1, 2, 3 compteraient chacun treize lettres.

[5] Tablette IV, 29, *u-uṣ-ṣi-pu-šu* (*iṣu*) *ḫaṭṭa* (*iṣu*) *kussâ u palâ-(a)*. On n'est pas d'accord sur le sens à attribuer au dernier mot, où les uns veulent voir «un anneau», d'autres «un rameau».

[6] Édition Martin, chap. LXIII, § 7, p. 135. Bien que le texte que nous possédons soit en éthiopien, la critique est d'accord aujourd'hui pour y voir une traduction, à travers une version grecque, d'un original hébreu.

quons en tenant compte que le manuscrit Y intercale «le trône» avant le mot «verge» et D, après. Je n'ai malheureusement pas le texte éthiopien sous la main pour examiner de quelle manière on pourrait proposer de rétablir le passage.

L'association du trône et du sceptre a persisté chez les Arabes[1], et l'on sait que le *Khaṭîb* doit paraître au *minbar* en tenant à la main un bâton[2]. Un seul mot, العُودان «les deux morceaux de bois», désigne les deux objets[3] et un vers de Farazdaq, cité par Becker[4], nous apprend qu'ils étaient, avec l'anneau le symbole de la dignité de Khalife. On m'excusera d'avoir insisté un peu sur la question du trône et du sceptre. C'était, je crois, nécessaire pour justifier une fois pour toutes la traduction que je propose pour B 1 et 2.

La proposition B 3 est la dernière du complexe B et, comme telle, reliée à lui par un ו. Elle commence par le mot נחת, issu de la racine נחת, dont le sens ici doit être cherché, non en hébreu où cette racine signifie «placer, laisser», mais en akkadien, où *anaχu* «tomber en ruines» se trouve employé très fréquemment en parlant de constructions. Ce sens paraît préférable à celui qu'on obtiendrait en rapprochant le mot qui nous occupe de l'arabe أَنَحَ «gémir», qui nous conduirait au sens de «désolation».

הברח vient de la racine ברח qui, en hébreu, présente le sens de «fuir, s'enfuir». Je crois qu'il faut encore s'adresser à l'arabe pour obtenir la signification exacte. En arabe, بَرَحَ a le sens primitif de «passer», mais pris en mauvaise part. Il désigne le gibier qui, par rapport au chasseur, passe de droite à gauche. Anciennement on en tirait de funestes présages comme l'atteste le *Lisân el-ʿArab* (*sub voc.* برح), qui explique le participe actif de ce verbe par : والبارح ما مرّ من الطير والوحوش من يمينك الى يسارك والعرب تطير به. C'est la même idée qu'on exprime en grec par σκαιός, ἀριστερός, et en latin par *lævus*, *sinister*. D'où بَرْحٌ expliqué par le *Lisân* par الشرّ والعذاب الشديد. Aussi la 2ᵉ forme برّح a-t-elle pris le sens de «causer de la peine, affliger». הברח doit donc se traduire en tenant compte de ces rapprochements. Le sens de «fondre sur, s'abattre» paraissent rendre assez bien cette idée, que renforce encore la présence de la préposition על

[1] Voir Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam*, dans le *Festschrift für Th. Nöldeke*, t. II, p. 331-351.

[2] Ou encore une épée, une lance ou un arc, je suppose que ces objets ne sont que des substituts du bâton.

[3] Becker, *loc. cit.*, p. 337.

[4] Becker, *loc. cit.*, p. 343.

placée après le verbe et qui précise que l'action s'exerce «contre» Gébal.

Les malédictions contenues dans B annoncent au violateur qu'il verra sa situation détruite et à Gébal qu'elle sera atteinte également pour avoir laissé commettre le sacrilège. C vise peut-être plus particulièrement la personne qui s'attaquerait à l'inscription, mais il ne m'est pas possible d'émettre un avis sur cette question sans posséder l'estampage du monument afin de vérifier la lecture des dernières lettres de l'inscription sur laquelle j'ai quelques doutes.

Le Caire, 30 septembre 1924.

NOTE ADDITIONNELLE.

L'article précédent était à l'impression, quand le Service des Antiquités de Syrie m'a fait parvenir un excellent estampage de l'inscription de Aḥiram. Je reconnais que les doutes que j'élevais sur l'exactitude de la lecture matérielle de la fin du texte n'étaient pas fondés, tout au moins en ce qui concerne les deux derniers mots. Après ספר cependant, je crois qu'il faut lire un ה et non un ז, ce qui donne, pour l'ensemble de C, le texte suivant :

והא|ימח ספרה|לפף|שרל

Quant à celui qui effacera son inscription. . .

והא paraît devoir être rapproché de l'expression ומי de l'inscription de Kalamou (l. 15) et comporter le même sens. Le ה qui suit ספר se rapporte probablement au sarcophage, ce qui donne en définitive un sens identique à celui de ספרן.

Pour les deux derniers mots, je ne vois pas, pour le moment, quelle signification précise il convient de leur attribuer. Ils énoncent évidemment une menace ou une malédiction contre quiconque effacerait le texte gravé. On peut considérer לפף soit comme un verbe (ce qui paraît assez douteux), soit comme un nom précédé de ל. On obtient alors pour la traduction les schémas

suivants : *Celui qui, etc... qu'il soit...*, ou bien *Celui qui, etc...* (*qu'il soit voué*) *à*... [1].

Quant à שרל — et c'est ce qui m'avait fait douter tout d'abord de la lecture proposée par M. Dussaud — ce mot n'a pas l'aspect d'un vocable sémitique. On peut en effet compter les racines sémitiques terminées par le groupe *rl*[2]. Je ne connais, pour borner l'examen à l'akkadien, l'hébreu et l'arabe, que *urul(l)-âti*, ערל, غرل qui soit bien attesté. L'akkadien *Arallu* « Hadès »; *erullu* « oiseau »; l'hébreu גורל « caillou » et par extension « sort », ainsi que l'arabe جرل qui lui est apparenté et ورل « lézard », semblent être des mots empruntés. Pour cette raison ערל lui-même n'est peut-être pas à considérer comme originairement sémitique[3]. Il s'ensuit que si le mot שרל est complet[4], il a probablement une origine étrangère ou doit alors sa forme insolite à un de ces changements phonétiques qui affectent si fréquemment les *liquides* dans les langues sémitiques.

N. A.-Giron.

Le Caire, 28 février 1925.

(1) Si ce passage ne contient effectivement pas le nom de divinité qu'on attendrait, on peut y voir peut-être le reflet d'une préoccupation religieuse. On n'aurait pas voulu, par crainte de sacrilège, graver de nom divin sur un sarcophage destiné à recevoir la dépouille d'un mort.

(2) Sa présence dans le nom propre קרל des inscriptions de Ḥadad et de Panumu a suffi pour faire considérer ce nom propre comme étranger.

(3) J'ai vainement cherché une indication à ce sujet dans le seul ouvrage à ma disposition : Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, où ערל, cependant employé au figuré dans l'Ancien Testament pour désigner l'impureté, n'est pas spécialement étudié.

(4) L'état de la pierre après le ל ne permet pas de décider, avec certitude, si d'autres caractères étaient gravés à la suite. Je ne distingue pas le trait qu'a lu M. Dussaud et dont la présence certaine, à cette place, lèverait tous les doutes.

LE
«FRONTON» ET LES «TASSEAUX»
DE LA PORTE

PAR

M. E. DRIOTON.

Le chapitre CXXV du *Livre des Morts* renferme un passage célèbre que le rituel démotique de Pamonth intitule *Livre de passer derrière la porterie fermée*[1] : chacune des parties de la porte y prend tour à tour la parole et exige du défunt, avant de lui livrer passage, qu'il prononce son nom mystique[2]. Les principales parties de la porte ainsi énumérées sont depuis longtemps connues; récemment encore M. Dévaud précisait l'identification de la serrure[3]; il ne reste plus d'obscurs que les termes et , le premier et le dernier de cette énumération.

Les éléments de la porte étant cités dans un ordre logique et leurs relations avec le passant définies par des termes précis, on peut augurer de prime abord à quelle catégorie appartiennent les objets exprimés par des mots inconnus :

	DESCRIPTION DE LA PORTE.		ACTIONS DU DÉFUNT.
La bâtisse extérieure	....		Il *passe* (en entrant) *le long* de ...*x*...,
	....	......	des jambages { droit
	....		gauche,
	....	......	*traverse* le seuil.

(1) Pamonth, III, 7-8. Lexa, *Das demotische Todtenbuch der pariser Nationalbibliothek*, Leipzig, 1910, p. 26.

(2) Naville, *Das ægyptische Todtenbuch der XVIII bis XX Dynastie*, Berlin, 1886, t. I, pl. CXXXVIII, l. 28-40. Variantes : *ibid.*, t. II, p. 235-329. Le texte utilisé ici est un texte critique établi d'après les variantes.

(3) Dévaud, *Études d'étymologie copte*, Fribourg, 1923, p. 57-59.

	DESCRIPTION DE LA PORTE.		ACTIONS DU DÉFUNT.
Le vantail	serrure...	......	Il *ouvre* les éléments de la serrure.
	battant...	......	Il *passe* (en entrant) *le long* du vantail et de ... *x* ...

et foule alors le pavé de la salle intérieure (..., ...).

Il est dès lors vraisemblable que appartient à l'encadrement de la porte et que est un élément en relation étroite avec le vantail.

Le mot n'est pas tout à fait un hapax. Il se retrouve sous la forme dans deux papyrus de Turin publiés par Rossi et Pleyte, mais avec des contextes qui ne permettent guère de tirer des conclusions sur son sens : il s'agit, au revers du plan du tombeau de Ramsès IV, de mesures de portes qui mettent en relation avec et [1]; l'autre texte, qui traite de répartition d'ouvriers, parle incidemment de ceux... « qui travaillent dans les *bnšy·w*, dans le temple de Ramsès Miamoun »[2].

Pourtant la place qu'occupe *bnš* dans l'énumération du *Livre des Morts* en rend l'identification presque nécessaire. Il s'agit logiquement du seul côté de l'encadrement qui reste à nommer, le côté supérieur, toiture ou faîte : l'ordre des termes même l'imposerait, puisque, les montants étant nommés avant le seuil, la description se fait de haut en bas. Le mot copte qui exprime cette partie dans un édifice est ⲗⲱⲃϣ̄. Il désigne le bâti qui se trouve sur l'étage supérieur (ϫⲉⲛⲉⲡⲱⲣ) d'une maison, le toit, ou, suivant l'architecture, un couronnement ou la terrasse elle-même :

ⲉϣⲱⲡ ⲇⲉ ⲁⲕϣⲁⲛⲕⲱⲧ ⲛ̀ⲟⲩⲏⲓ ⲛ̀ⲃⲉⲣⲓ ⲛⲁⲕ ⲉⲕⲉⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲗⲱⲃϣ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲉⲛⲉⲫⲱⲣ ⲛ̀ⲛⲉⲕⲉⲣⲟⲩϩⲱⲧⲉⲃ ϩⲉⲛⲡⲉⲕⲏⲓ. Sahidique : ⲉⲕϣⲁⲛ-

[1] Rossi et Pleyte, *Papyrus de Turin*, Leyde, 1869, p. 100-101 et pl. LXXI.

[2] Rossi et Pleyte, *Papyrus de Turin*, Leyde, 1869, p. 13-14, pl. V, l. 10.

ⲕⲱⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲏⲉⲓ ⲛ̄ⲃⲣⲣⲉ ⲉⲕⲉⲕⲧⲟ[1] ⲡⲗⲱⲃϣ ⲛ̄ⲧⲉϥϫⲉⲛⲉⲡⲱⲣ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲟⲩⲙⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ϩ̄ⲙ̄ⲡⲉⲕⲏⲉⲓ[2].

«Si tu bâtis une maison neuve, tu feras un *couronnement* à sa partie supérieure afin que tu ne causes pas un meurtre dans ta maison (si quelqu'un tombait d'en haut) (= *ἐὰν οἰκοδομήσῃς οἰκίαν καινὴν καὶ ποιήσεις σΊεφάνην τῷ δώματί σου καὶ οὐ ποιήσεις φόνον ἐν τῇ οἰκίᾳ σου. . .*).»

Une vision dit à Apa Matthieu : . . . ϫⲉ ϭⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ⲡⲗⲱⲃϣ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲕⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲛⲏⲩ ϣⲁⲣⲟⲕ . . . . . . ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲇⲉ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲧϫⲉⲛⲉⲡⲱⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲛⲏⲩ ϣⲁⲣⲟϥ[3]. «Regarde de la *toiture* de l'église : tu verras des hommes qui viennent vers toi . . . . Notre père monta donc dans la partie supérieure de l'église et il vit des hommes qui venaient vers lui.»

ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓϫⲉⲛⲉⲫⲱⲣ ⲁⲩⲭⲁϥ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϭⲗⲟϫ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲗⲱⲃϣ ϧⲉⲛⲑⲙⲏϯ ⲙ̀ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛ̄ⲓⲏ̄ⲥ̄. Sahidique : ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧϫⲉⲛⲉⲡⲱⲣ ⲁⲩⲭⲁⲗⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲓⲧ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲕⲉⲣⲁⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ⲡⲉϭⲗⲟϭ ⲉⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲓ̄ⲥ̄[4]. (Épisode du paralytique). «Ils montèrent sur la partie supérieure, ils le descendirent avec le lit à travers le *toit*, au milieu, devant Jésus (= . . . *ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ*).»

ⲉⲓⲧⲁ ⲙⲁⲣⲉⲛⲁⲗⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫ̄ⲛ̄ ⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ⲃⲱ
ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲣⲏⲧ ϩ̄ⲛ̄ⲧⲙⲏⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ϥⲟ
ⲛ̄ⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ ⲉⲩⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ϥⲱ
ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉϫ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲗⲱⲃϣ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲥⲁⲣⲟⲛ[5]

«Puis montons sur le grand arbre
qui croît au milieu du grand canal,
pour voir les femmes, leur grande chevelure éparse,
tournant sur les *terrasses* de la citadelle.»

(1) ⲕⲧⲟ, leçon imprimée par Budge.

(2) *Deutéronome*, XXII, 8. Texte sahidique : Budge, *Coptic biblical Texts in the dialect of Upper Egypt*, Londres, 1912, p. 62.

(3) Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe, Ve, VIe et VIIe siècles, Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. IV, p. 716. Cf. Zoega, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Rome, 1810, p. 535, note 7.

(4) *Luc*, V, 18.

(5) Triadon, strophe 715. Zoega, *loc. cit.*, p. 658.

Je n'hésite pas, étant donné le sens, à passer sur la métathèse et à rapprocher [hiéroglyphes] de ⲭⲱⲃϣ. Le sens du mot égyptien serait d'une façon générale : «toiture, faîte», — dans le cas, par exemple, des ouvriers qui travaillent au temple de Ramsès Miamoun, — et, dans le cas spécial de la porte, il correspondrait à «fronton».

Le mot [hiéroglyphes], lui, est un substantif masculin qui se rattache à la racine *ḥpt*, et par son signe racine [hiéroglyphes], et par la variante [hiéroglyphes] du manuscrit *Cd* de Naville[1]. La majorité des témoins du chapitre CXXV l'emploient au pluriel et les quelques manuscrits qui, comme *Aa*, le mettent au singulier traitent tous ses accords au pluriel : le pluriel est donc la véritable leçon, confirmée par le rituel de Pamonth, qui connaît une forme métathésée *n' ḥtp·w*[2].

Or le copte possède précisément un mot de même racine, métathésé lui aussi à volonté, ϩⲟⲡⲧ ou ϩⲟⲧⲡ[3], qui dans l'Exode traduit le grec *κυμάτιον*, hébreu זֵר. Ce terme désigne les «ceintures», les «frettes» d'or, qui serraient et maintenaient unies les planches dorées de l'arche d'alliance et de la table en bois de sétim :

ⲟⲩⲟϩ ⲉⲕⲉ̀ⲟϣϫⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ ⲫ̀ⲉⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲃ ⲉϥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲥⲁⲫⲟⲩⲛ ⲛⲉⲙ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲉⲕⲉⲟϥⲧⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲕⲉⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛⲁⲥ ⲛ̀ϩⲁⲛϩⲟⲡⲧ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ ⲉⲩⲫⲟⲧϩ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲕⲱϯ[4]. «(*L'arche d'alliance*...) Et tu la doreras d'or purifié, au dedans et au dehors tu la revêtiras d'or, et tu lui feras des *ceintures* d'or ciselées autour d'elle (= *καὶ καταχρυσώσεις αὐτὴν χρυσίῳ καθαρῷ ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν χρυσώσεις αὐτὴν καὶ ποιήσεις αὐτῇ κυμάτια χρυσᾶ σΊρεπΊὰ κύκλῳ*).»

ⲟⲩⲟϩ ⲉⲕⲉⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛⲁⲥ ⲛ̀ⲟⲩϩⲟⲧⲡ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ ⲙ̀ⲙⲟⲛⲙⲉⲛ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲕⲱϯ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲕⲉⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛⲁⲥ ⲛ̀ⲟⲩϫⲗⲟⲙ ⲉϥⲓⲣⲓ ⲛ̀ⲟⲩϣⲟⲡ ⲉϥⲕⲱⲧ ⲉⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲕⲉⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̀ⲟⲩϩⲟⲧⲡ ⲙ̀ⲙⲟⲛⲙⲉⲛ ⲉⲡⲓϫⲗⲟⲙ ⲉϥⲕⲱϯ[5]. «(*La table de bois de sétim*...)

[1] Rœder, *Urkunden zur Religion des alten Ægypten*, Iéna, 1915, p. 279, préfère la lecture *ḥpw.t* et traduit «Umrahmungen», encadrements.

[2] Pamonth, III, 15, Lexa, *loc. cit.*, p. 30. Ce mot [hiéroglyphes] est à distinguer du singulier [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], employé au chapitre XCIX du *Livre des Morts* comme terme de batellerie pour désigner le pied du mât. Grapow, *Religiöse Urkunden*, Leipzig, 1915-1916, p. 205-206. Cf. cahier de traduction adjoint au texte, p. 79.

[3] Peyron, *Lexicon*, p. 359 et 372. Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch*, p. 241.

[4] *Exode*, XXV, 11.

[5] *Exode*, XXV, 24-25.

Et tu lui feras une *ceinture* d'or en torsade (?) autour d'elle, et tu lui feras une couronne d'une palme qui l'entoure, et tu feras une *ceinture* en torsade (?) à la couronne tout autour (= *καὶ ποιήσεις αὐτῇ στρεπτὰ κυμάτια χρυσᾶ κύκλῳ ποιήσεις αὐτῇ στεφάνην παλαιστοῦ κύκλῳ καὶ ποιήσεις στρεπτὸν κυμάτιον τῇ στεφάνῃ κύκλῳ*). »

Ce mot ϩⲟⲡⲧ s'apparente par son sens à la racine [hiéroglyphes] « embrasser » et rejoint ainsi le mot [hiéroglyphes] du chapitre cxxv du *Livre des Morts*. Le vantail de porte, il est vrai, et ses [hiéroglyphes] étaient en bois : mais si l'on examine une porte égyptienne, la porte de bois par exemple, conservée au Musée de Berlin [1], on se rend compte qu'elle se compose de deux éléments nécessaires, les planches verticales qui constituent les ais et une série de tasseaux horizontaux qui la garnissent en s'échelonnant de haut en bas. Ces tasseaux, si essentiels qu'ils sont représentés dans l'hiéroglyphe schématisé [hiéroglyphe], assujettissent les planches en les « embrassant » littéralement et jouent ainsi pour la porte le rôle de la frette d'or de l'arche d'alliance : l'une et l'autre sont des « étreigneurs », ϩⲟⲡⲧ, [hiéroglyphes] [2].

Si le nom mystique du fronton de la porte : [hiéroglyphes] « Fil à plomb de justesse » n'apporte pas à l'identification [hiéroglyphes] : ⲗⲱⲃϣ « toiture, fronton » un confirmatur évident, il n'en est pas de même du nom mystique des tasseaux : [hiéroglyphes] « Petits(-serpents) de Ranenout » ne s'inspire-t-il pas tout naturellement de cette série de baguettes longues et minces qui de haut en bas garnissaient le vantail de la porte égyptienne?

E. Drioton.

Le Caire, 5 janvier 1925.

[1] Une photographie de cette porte est reproduite dans Erman-Ranke, *Ægypten und ægyptisches Leben in Altertum*, Tubingue, 1922, pl. 14, fig. 3 et 4.

[2] La même étymologie serait à donner à [hiéroglyphes], socle où l'on engage le mât.

LE CALIFE WALĪD

ET LE PRÉTENDU

PARTAGE DE LA MOSQUÉE DES OMAYYADES, À DAMAS

PAR

HENRI LAMMENS.

L'histoire préislamique de ce monument, successivement temple de Jupiter Damascénien, basilique de Saint-Jean-Baptiste et enfin mosquée des Omayyades, demeure enveloppée d'épaisses ténèbres. La faute n'en retombe pas sur les Arabes. On ne saurait reprocher à leurs écrivains : chroniqueurs, voyageurs et polygraphes, de s'être désintéressés de cette «gloire de l'islam» que tous considèrent comme une des merveilles du monde. A vrai dire, leur zèle a plutôt contribué à embrouiller la question. Et d'abord, parmi ces témoignages, aucun n'est antérieur au IIIe siècle de l'hégire. Dans les pièces, où Boḥtorī célèbre le séjour à Damas du calife ʿabbāside Motawakkil (847-861), ce poète évite de mentionner la mosquée qui rappelait les splendeurs de la dynastie rivale[1]. C'est seulement à partir des Croisades, plus exactement avec l'encyclopédiste Ibn ʿAsākir († 1176), que nous possédons des notices détaillées.

Nous n'aurions qu'à nous en féliciter, si, chez ce compilateur, le zèle patriotique et religieux n'avait étouffé la critique et la recherche indépendante. Son succès sera prodigieux. Ses théories pseudo-historiques s'imposeront à toute la chronographie arabe de basse époque, où s'étalera désormais l'esprit de tendance. Pour ces raisons, une mise au point était désirable. On peut ajouter qu'elle s'imposait, après les recherches minutieuses et les relevés exécutés à

[1] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ Dimašq* (éd. Badrān), I, p. 253. Nous reviendrons plus bas sur cette publication.

Damas par MM. Watzinger et Wulzinger[1] pendant les années 1917 et 1918. Il faut se réjouir que cette révision ait été entreprise par un savant aussi familiarisé que M. René Dussaud[2] avec les problèmes de l'archéologie syrienne.

Depuis l'apparition des *Annali dell'islam* (III, p. 344, etc.) de don Leone Caetani, duc de Sermoneta, les orientalistes semblent s'être mis d'accord; ils considèrent comme une légende, qu'au lendemain de la conquête arabe, la basilique Saint-Jean de Damas ait été partagée entre chrétiens et musulmans. Tel n'est pas l'avis de M. Dussaud[3]. Il persiste à tenir «pour historique que jusqu'à el-Walid, les musulmans prièrent dans la moitié orientale de la basilique» damasquine.

I

Ce n'est pas chez les Arabes, c'est dans la littérature médiévale des pèlerinages en Terre sainte qu'il faut aller chercher, à partir de l'hégire, la plus ancienne mention de la basilique damasquine. Elle nous a été conservée dans la relation d'Arculfe[4]. Ce pèlerin gaulois, *natione Gallus*, visita Damas vers le milieu, ou au plus tard sur la fin du règne de Moʿāwia. Cette date est à retenir, parce qu'antérieure à l'époque de Walīd Ier, période sur laquelle porte tout le différend.

Nous sommes déjà redevables à l'esprit d'observation chez Arculfe d'une notation extrêmement précieuse pour la préhistoire de la soi-disant mosquée de ʿOmar à Jérusalem. Arculfe nous apprend que, sur l'emplacement du Temple, «Saraceni quadrangulam orationis domum . . . . . vili fabricati sunt opere»[5]. *Orationis domus :* on ne pouvait mieux qualifier le lieu de prière en plein air, la *moṣallā*, laquelle précéda, à Jérusalem, la mosquée de ʿAbdalmalik. Farazdaq n'emploiera pas d'autre vocable pour désigner la plus ancienne mosquée, élevée par les Omayyades à Damas. Par ailleurs, les cinq lignes consacrées par Arculfe à la *moṣallā* hiérosolymitaine se distinguent par leur pré-

[1] *Damaskus, die antike Stadt*, Berlin et Leipzig, 1921.

[2] *Le temple de Jupiter Damascénien et ses transformations aux époques chrétienne et musulmane*, dans *Syria*, III, p. 219-250.

[3] *Op. cit.*, p. 240.

[4] *Itinera hierosolymitana* (éd. Geyer), p. 221-297.

[5] *Itinera*, p. 226. Remarquez le qualificatif *quadrangula*.

cision; elles valent, si l'on peut dire, un croquis d'ingénieur. Esprit curieux, «infatigable voyageur», *plurimarun regionum peragrator*[1], cet étranger garde les yeux ouverts. Les sanctuaires, les lieux du culte l'intéressent au plus haut point. Il en note diligemment, sur son carnet de voyage, les dimensions, la capacité[2], les formes architecturales, les matériaux de construction. Nous retrouvons chez lui des préoccupations de voyageur moderne, ce que M. Baumstark[3] appelle «eine archæologische Nuance», le souci de préciser ses descriptions à l'aide de croquis, sommaires sans doute, mais exacts dans l'ensemble. Ce sont les qualités que lui reconnaît également M. Paul Mickley[4] et qui lui avaient valu, de son vivant, le titre de *locorum sedulus frequentator*[5], vu le soin avec lequel il décrit un monument ou un site, après de fréquentes et minutieuses inspections sur les lieux.

Pour développer le sens archéologique, rien ne valait, à cette époque, un voyage en Palestine. Plusieurs mois de courses à travers ce pays permirent à Arculfe d'y perfectionner son talent inné d'observation, d'y étudier d'innombrables églises. Il y a circulé sans hâte, s'arrêtant partout à considérer, parfois à mesurer et à «croquer» les monuments auxquels s'attachait un souvenir biblique ou chrétien. Arrivé à Damas, quelques traits lui suffisent pour décrire cette *civitas regalis magna*, son enceinte, les jardins, les canaux du Baradā qui «les traversent». Il s'intéresse à la situation politique du pays. Il sait que Damas doit son titre de *cité royale* à la prédilection, au choix du «roi des Sarrasins», dont il transcrit pertinemment le nom *Mauias*. Après quoi, il reprend : «*ibidem in honorem sancti Johannis baptistæ grandis fundata ecclesia est. Quædam etiam Saracenorum ecclesia incredulorum et ipsa in eadem civitate, quam ipsi frequentant, fabricata est*[6].» Ce texte, dont l'importance ne saurait être exagérée ni l'inspiration suspectée, j'ai déjà eu l'occasion de le citer dans *La Syrie*[7], en l'accompagnant d'un bref commentaire qu'on me permettra de reproduire ici. «Il en ressort que, sous Mo'āwia, les Sarrasins se contentaient

(1) *Itinera*, p. 276.

(2) «Environ 3000 hommes» pour la mosquée de Jérusalem, antérieure aux constructions de 'Abdalmalik; *Itinera*, p. 227.

(3) *Abenländische Palästinapilger*, p. 59; cf. p. 62.

(4) *Arculf*, dans la collection *Das Land der Bibel*, II, 2e fasc., p. 7 et 9, Leipzig, 1917.

(5) Que lui confère Adamnanus; *Itinera*, p. 240, 247 et *passim*.

(6) *Itinera*, p. 276.

(7) *La Syrie, précis historique*, I, p. 87, Beyrouth, 1921; cité plus loin sous le titre *La Syrie*.

à Damas d'une unique mosquée, modeste (*quædam*) édifice, *construit* pour eux et non pas obtenu par un partage aux dépens de la basilique, laquelle demeurait en la possession des chrétiens, au temps des Sofiānides.» J'aurais, opine M. Dussaud, fait «beaucoup dire à ce texte[1]». Je persiste à croire que, chez Arculfe, *quædam* s'oppose à *grandis*[2] et *fabricata* à *fundata*. La basilique était de *fondation* ancienne, la mosquée de *construction récente*. Tout forçait à les distinguer : leur différence d'âge, leurs dimensions et leur forme architecturale. Le Vénérable Bède a repris le texte d'Arculfe; mais c'est pour le préciser et accentuer la distinction complète des deux édifices. «*Christiani sancti baptistæ Johannis ecclesiam frequentant; Saracenorum rex cum sua sibi gente aliam instituit atque sacravit.*»

En Orient, seuls les monuments chrétiens sollicitent l'attention d'Arculfe. S'il a poussé jusqu'à Damas, c'était, avant tout, dans l'intention de vénérer les reliques de saint Jean-Baptiste. Or, si le partage de la basilique est antérieur à son passage, nous devrions admettre qu'il n'a pu exécuter son pieux dessein, sans qu'une seule allusion laisse percer la profonde déception qu'il a dû en éprouver. En outre, il ne se serait pas aperçu que le monument du saint se trouvait dans la section orientale de l'édifice, changée en mosquée, et cette mosquée, il se serait contenté d'en indiquer l'emplacement «en ville», *in eadem civitate*. C'est accumuler gratuitement les distractions chez un voyageur, partisan de «l'autopsie», comme notre Arculfe.

M. Dussaud estime qu'il y a eu méprise. Arculfe «ne s'est pas exactement rendu compte des lieux». Le *sedulus locorum frequentator*, n'ayant pu pénétrer par la cour et le transept, mais par le *Bāb az-ziāda*, ce contretemps l'aurait empêché «de constater que l'église et la mosquée formaient un seul corps de bâtiment[3]». M. Dussaud suppose que le *Bāb az-ziāda* aurait été aménagé le jour où «les chrétiens furent cantonnés dans la partie du vaisseau à l'ouest du transept». L'hypothèse est ingénieuse. Je doute que le recours à Maqdisī[4] et à Ibn Ġobair[5], auxquels on nous renvoie, contribue à l'étayer. Contrairement

[1] *La Syrie, précis historique*, p. 239, n. 1.

[2] Ainsi, à Jérusalem, il oppose aux splendides basiliques chrétiennes l'appareil fruste, *vili fabricati sunt opere*, de la primitive mosquée de 'Omar.

[3] *Op. cit.*, p. 236, 239.

[4] Éd. de Goeje, p. 158.

[5] *Travels* (éd. de Goeje), p. 269, 1; cf. p. 271. Nous reviendrons sur la valeur d'Ibn Ġobair.

à son habitude, Maqdisī se montre cette fois fort confus. Ibn Ǵobair[1] mentionne, il est vrai, l'existence d'un vaste porche et de colonnes devant *Bāb az-ziāda*. Il en dit autant des trois autres portes; il ajoute qu'elles «servaient d'entrée à l'église et ne subirent aucune modification», à partir de l'hégire. Elles appartenaient donc à l'édifice primitif. Comme il n'affirme rien de pareil de *Bāb az-ziāda*, il semble bien considérer cette porte comme une *adjonction*, «ziāda», d'origine musulmane[2]. Même, en admettant qu'Arculfe n'ait pu pénétrer dans la cour, il paraît étrange qu'il n'ait pas remarqué la diminution du vaisseau de la *grandis ecclesia* dont les proportions peu communes l'avaient frappé, ni qu'en contournant le côté méridional de l'édifice, il n'ait pas constaté l'identité d'appareil et de construction de cette façade se développant sur 135 mètres de long.

* * *

Il faut attendre plus de trente ans après le passage d'Arculfe, descendre jusqu'au califat de Walīd Ier (705-715), pour retrouver, chez les Arabes, la première allusion à une désaffectation de sanctuaires chrétiens. Le nom de la basilique de Damas n'est pas prononcé; mais la date du morceau, ses développements, la haute personnalité à laquelle il est dédié, tout nous ramène à Saint-Jean. Document important! Son involucre poétique l'a sans doute dérobé aux recherches des orientalistes dont aucun, à ma connaissance, n'a songé à le verser au dossier du procès. Il n'a pourtant pas échappé, nous le verrons, à l'attention d'Ibn ʿAsākir, le principal auteur responsable de la confusion introduite dans la matière. Ce texte se lit dans un long panégyrique, adressé par Farazdaq[3] au troisième calife marwānide, Al-Walīd.

(1) Ibn Ǵobair, *Travels*, p. 269, 7-9.

(2) D'après Yāqoūt, *Mo'gam*, II, p. 591, les quatre portes seraient l'œuvre de Walīd.

(3) *Divan* (éd. Boucher, p. 107-109). Ces lignes étaient composées depuis plusieurs mois, quand M. Georges Chelhot m'a signalé d'Alep (21 avril 1924) le même passage de Farazdaq, mais d'après une édition dont je n'ai pas connaissance, celle publiée par المكتبة الاهلية, p. 43. Mon jeune correspondant, que je remercie, est également d'avis que, ajouté au témoignage d'Arculfe, il achève la démonstration.

فرّقْتَ بين النصارى فى كنائسهم　　والعابدين مع الاسحار والعَتَمِ
وهم معًا فى مُصلّاهم واوْجُههُم　　شتّى اذا سجدوا لله والصنَمِ...
فَهَّمَكَ اللهُ تحويلًا لبيعتهم　　عن مسجدٍ يُتْلى فيهِ طَيّبُ الكَلِمِ

Tu as opéré la séparation entre les chrétiens (priant) dans leurs églises et les adorateurs, prosternés au point du jour et aux premières heures de la nuit.

Leurs oratoires se touchaient; mais leurs fronts prosternés se tournaient, les uns vers Allah, les autres vers l'idole.

Allah t'a inspiré [1] d'éloigner leur église du masǵid où l'on récite la bonne parole.

A qui sait lire et tient compte de l'imprécision propre à la poésie arabe et des exigences tyranniques du mètre prosodique, ce tercet complète congrument la description sommaire d'Arculfe. Les deux édifices, église et mosquée, étaient non seulement distincts, mais ils se trouvaient être rapprochés. L'arbitraire de Walīd a mis bon ordre à ce scandale. Il a «séparé» musulmans et chrétiens précédemment «réunis par le voisinage de leurs oratoires», وهم معًا فى مصلّاهم [2]. Le singulier *moṣallā* ne doit pas donner le change. Il indique, non un édifice unique et continu mais contigu. La preuve, c'est que, dans le premier vers, Farazdaq montre musulmans et chrétiens priant dans des oratoires séparés. Seulement la longue périphrase, désignant ses coreligionnaires et destinée à préparer la rime, l'a forcé de supprimer *moṣallīn* «priant», après *naṣārā* [3]. En enlevant la *bī'a* [4] aux chrétiens, le calife débarrassait les musulmans de ce voisinage; c'est le تحويل «éloignement». La préposition de lieu, عن, achève de montrer qu'il s'agit, non d'une désaffectation, d'une transformation, mais d'un transfert, celui de la mosquée s'installant dans la basilique, sa voisine.

Pas plus que les orientalistes qui ont discuté le passé de la mosquée omayyade, Boucher, le traducteur de Farazdaq [5], ne semble avoir deviné l'allusion de son poète à la basilique de Damas. Son commentaire du moins demeure

[1] Comp. *Qoran*, XXI, 79; cf. Ibn 'Asākir, *Tāriḫ Dimašq* (éd. Badrān), I, p. 202-203.

[2] وهم جميعًا اذا صلّوا, variante dans Ibn 'Asākir, *loc. cit.*

[3] Comme elle l'a réduit à ne mentionner que la prière de l'aurore et celle de la nuit close.

[4] Remarquez le pluriel *kanā'is*, dans le premier vers.

[5] *Divan de Farazdaq*, traduction française par R. Boucher, Paris, 1870.

muet à cet égard. Sa version n'y a pas gagné en exactitude [1]. Boucher ne s'est pas suffisamment défié du style, tantôt elliptique, tantôt redondant de son poète. Il faut pourtant convenir que, pris à la lettre, le premier vers, ensuite le complexe وهم معا في مصلاهم donnaient l'impression d'un sanctuaire unique, réunissant musulmans et chrétiens. Ibn ʿAsākir ne pourra s'en défendre.

Inutile d'appuyer plus longuement sur l'exégèse littérale d'un fragment poétique lequel, après tout, n'émane pas d'un témoin oculaire, comme le texte d'Arculfe. C'est seulement, après la mort de Walīd, sous son successeur Solaimān, que Farazdaq vint pour la première fois en Syrie. Ibn ʿAsākir (III, p. 259) le déclare formellement. A-t-il, à cette occasion, visité Damas, où Solaimān [2] s'abstint de résider? Rien ne le prouve. C'est donc dans l'Iraq ou dans les déserts de l'Arabie orientale [3] que le poète a entendu mentionner et qu'il a voulu célébrer, à sa façon, le coup d'autorité accompli par Walīd.

J'irai plus loin. Farazdaq, dont les plagiats sont célèbres [4], s'est contenté, croyons-nous, de paraphraser un poète contemporain, le Śaibānite Nābiġa. Voici le morceau dont il s'est vraisemblablement inspiré. Je le détache d'un long panégyrique adressé par Nābiġa au calife Walīd [5] :

Tu as arraché leur église du milieu de notre masǵid, enlevé ses fondations aux entrailles de la terre;
Tandis que les fidèles se tenaient en prière, de l'église ne cessaient de nous répondre les évêques [6];
Clameurs de barbares, célébrant leur liturgie [7], comme au matin crient les hirondelles.
Aujourd'hui triomphent la parole de vérité et l'appel véridique du livre d'Allah [8].

Chez les deux poètes, l'identité d'inspiration et même de canevas ne peut laisser de doute. Le développement se réduit parfois à la substitution de synonymes, comme طيّب الكلم et كتاب الله pour désigner le Qoran. Le فرّقت de Farazdaq correspond au قلّعت plus énergique du Śaibānite, mais a été renforcé,

[1] Cf. *Divan de Farazdaq*, p. 287.

[2] Il n'y vint que pour la cérémonie de la *bai'a* ou intronisation.

[3] Où séjournaient les Banoū Tamīm, ses contribules.

[4] Comp. notre *Chantre des Omiades*, p. 99.

[5] Des fragments ont paru dans *Al-Maśriq*, XXII, p. 617-618.

[6] اساقيف.

[7] قرّبة.

[8] *Dīwān* de Nābiġa Śaibānī (ms. de la Biblioth. royale du Caire), p. 18 *a*.

chez le premier, par l'addition de تحويل. A l'épithète «barbares, étrangers», Farazdaq substitue l'accusation brutale d'idolâtrie que Nābiġa épargne à ses anciens coreligionnaires. Chez Farazdaq, «l'aube», الابكار, remplace «les appels confus des hirondelles matinales». Impossible de méconnaître une imitation. Si j'opine pour la priorité d'inspiration chez Nābiġa, c'est que, depuis ʿAbdalmalik, il fut un des habitués de la cour omayyade. Ce calife l'utilisa même pour lancer, au détriment de son frère ʿAbdalʿazīz, la candidature au califat de Walīd. Lui-même rappelle son passage à Baʿalbakk [1] et mentionne le Liban — mention plutôt rare chez les poètes du 1er siècle [2]. Après le quatrain cité plus haut, Nābiġa décrit longuement la mosquée de Walīd. Cette description, précieuse pour l'histoire du monument [3], atteste avec quelle activité les travaux furent poussés par le calife marwānide.

Nābiġa parle en témoin oculaire, à l'encontre de Farazdaq, lequel sur ce terrain n'a pas osé suivre son modèle. Le premier a vu l'achèvement de la coupole centrale, ensuite la vaste cour de la mosquée. Ce complexe représente «le *masġid* du milieu duquel le calife a enlevé l'église». Parmi les nombreuses inscriptions qui ornaient, d'après lui, la mosquée, un texte [4] affirmait «la destruction de l'église qui se trouvait «dans» le *masġid*». C'était la donnée officielle. Poète officieux [5], il ne pensa qu'à s'en inspirer. D'ailleurs dans le vocabulaire du Qoran et de l'islam primitif [6], le terme *masġid* représente, non un édifice couvert, mais un *ḥaram* à ciel ouvert, l'ancien sanctuaire sémitique, comme à la Mecque, à Médine et à l'*Aqṣā* de Jérusalem. C'est ce ḥaram que Walīd aurait débarrassé et rendu libre au culte de l'islam. Nous aurons à revenir sur la remarquable description de Nābiġa.

«La poésie conserve les archives du peuple arabe», الشعر ديوان العرب. Je n'ai cessé de montrer l'influence considérable exercée par la poésie sur l'historiographie arabe [7]. Qu'il en ait été de la sorte pour la période préislamite, il n'y a pas lieu de s'en étonner, la littérature des Bédouins ayant débuté par

[1] *Dīwān*, p. 28 *a*.

[2] *Dīwān*, p. 19 *a;* de là le scolion en marge : «Liban, une montagne».

[3] Pour le détail, c'est la première en date.

[4] Nous le donnerons plus bas.

[5] Rôle qu'il conserva dans la suite, excepté sous le calife Hišām.

[6] Cf. Lammens, *Ziād ibn Abihi*, p. 88, etc.

[7] Dans *Qoran et Tradition* (*Recherches de science religieuse*, I, p. 27-51); *Califat de Yazīd Ier*, p. 307; *La Mecque à la veille de l'hégire*, p. 74, 175, Beyrouth, 1924.

la poésie. Mais nous constatons le même phénomène, après l'hégire. Il n'en demeure que plus remarquable que, parmi les chroniqueurs les plus rapprochés de la période omayyade, Ṭabarī, Balāḏorī, Ya'qoūbī, Mas'oūdī, etc. — tous très empressés à se documenter dans les poètes arabes[1] (rien que sur la mort de Ḥoǵr ibn 'Adī, Ṭabarī[2] cite une centaine de vers) — aucun ne s'est avisé de mentionner le partage de la basilique. C'est que, opine M. Dussaud (p. 239), «tout le monde le savait» de leur temps. Dans ce cas, on ne voit pas à quoi rime la polémique engagée par Balāḏorī contre Aiṯam ibn 'Adī. Chez les anciens annalistes, ces polémiques sont très rares. L'ambition de ces auteurs se borne à constituer des dossiers. Ils entassent des documents, sans se soucier de les harmoniser, de les mettre d'accord, d'en tirer une narration suivie, un tableau d'ensemble.

Aiṯam ibn 'Adī avait «prétendu», زعم, qu'au lendemain de la capitulation de Damas, les musulmans avaient stipulé «la cession par moitié des maisons et des églises», انصاف كنائسهم[3]. Qu'auraient-ils fait de cet énorme lot de constructions? Au lieu de se fixer à Damas, les conquérants — nous le verrons — allèrent s'établir, avec leurs familles et leurs troupeaux, au camp de Ǵābia. Il faudra l'exemple de Mo'āwia, le choix qu'il fera de Damas comme capitale, pour les ramener partiellement en cette ville[4]. A la *légende*, زعم, admise par Aiṯam, Balāḏorī oppose l'autorité de Wāqidī, contemporain des derniers califes marwānides. «J'ai, affirme Wāqidī, lu la capitulation accordée par Ḫālid ibn al-Walīd aux Damasquins et je n'y ai vu aucune mention concernant le partage des maisons et des églises.» — «Le contraire, continue Balāḏorī, a été affirmé. Mais je me demande quelle peut être l'origine de cette légende[5], après l'affirmation si explicite de Wāqidī. Sans doute, au lendemain de la conquête, beaucoup d'habitants allèrent rejoindre Héraclius, à Antioche. Il ne manqua donc pas de logements pour les musulmans désireux d'habiter Damas[6].» Balāḏorī n'ajoute pas qu'ils en aient profité, sinon exceptionnellement.

[1] Chez ces auteurs, «on découvre un rapport constant entre la longueur des poésies inspiratrices et le développement des *riwāyāt* en prose». *Ziād ibn Abīhi*, p. 72, n. 1.

[2] *Annales*, II, p. 148-155.

[3] Remarquez la réapparition du كنائسهم de Farazdaq.

[4] Lammens, *La bādia et la Ḥira sous les Omayyades*.

[5] Elle reparaît dans Ibn 'Asākir (éd. Badrān), I, p. 178, bas.

[6] *Fotoūḥ al-boldān* (éd. de Goeje), p. 123. Pour «les maisons et les *souqs* abandonnés», cf. Ibn 'Asākir, I, p. 179, 2.

La locution انصاف الكنائس, mise en avant par Aiṯam ibn ʿAdī, signifie sans doute que, sur le nombre des églises, les chrétiens devaient en céder la moitié. Mais, à la rigueur, il pourrait donner à entendre que certaines auraient été partagées avec les musulmans. Telle aurait été du moins, d'après Ibn ʿAsākir, la solution adoptée à Damas pour la basilique Saint-Jean. D'une confiscation, partielle ou totale, d'églises, Balāḏorī (p. 131) ne connaît d'autre exemple qu'à Ḥomṣ. Si le même cas s'était présenté à Damas, il nous en aurait prévenus, quand il vient à mentionner les premières négociations entamées par le calife Moʿāwia pour la cession de Saint-Jean.

Ce souverain, qui fut le véritable créateur du califat, rêva de transformer Damas en une *civitas regalis*, une capitale digne de l'empire arabe et de sa jeune dynastie. Pour son palais, al-Ḫaḍrā', il n'eut que l'embarras du choix. Parmi les spacieuses demeures, abandonnées par les riches notables et les fonctionnaires, il jeta vraisemblablement son dévolu sur la résidence de l'ancien gouverneur byzantin, qu'il aménagea et agrandit peut-être. Nous savons qu'al-Ḫaḍrā' voisinait avec l'agora de Damas et la basilique Saint-Jean[1]. Moʿāwia avait le goût de la construction[2] et de la représentation.

La mosquée, le *masǵid al-ǵamāʿa*, fut le forum de l'islam primitif. Là se concentre toute la vie politique, dans la capitale ainsi que dans les provinces. Chaque vendredi — sans parler des convocations extraordinaires, les صلاة جامعة[3] — le calife ou le gouverneur y entre en contact avec ses sujets ou ses administrés[4]. La mosquée servait également de théâtre à la cérémonie de la *baiʿa*, intronisation ou installation solennelle[5]. Moʿāwia était, disent les Arabes, né pour être roi[6]. Il voulut doter sa résidence d'une mosquée monumentale. La basilique Saint-Jean, voisine du palais, lui parut répondre à cette destination mieux que toute autre église de Damas.

Le souverain qui, au jour de son intronisation à Jérusalem, alla prier dans les sanctuaires de la Ville Sainte[7], a dû fréquemment visiter sa voisine, l'église

[1] Cf. LAMMENS, *Moʿāwia*, à l'index, s. v. *Ḫaḍrā'*.

[2] *Moʿāwia*, p. 244-246. Il aménagea al-Ḫaḍrā' من بناء اهل الجاهلية من البناء القديم; IBN ʿASĀKIR (ms. de Damas), I, p. 173-174.

[3] *Moʿāwia*, p. 343.

[4] *Moʿāwia*, p. 62; *Ziād ibn Abīhi*, p. 88, etc.

[5] Cf. *mosquée* à l'index de *Moʿāwia*.

[6] *Moʿāwia*, p. 189, etc.

[7] *Moʿāwia*, p. 61, n. 1; MOṬAHHAR MAQDISĪ (éd. HUART), V, p. 235; LAMMENS, *La Syrie*, I, p. 67.

de Damas. Celle-ci éclipsait par sa splendeur et écrasait par ses vastes proportions la *quædam*, mosquée «quelconque» que les Sarrasins avaient hâtivement construite sur l'agora de la cité, à côté, الى جانب, de l'église. Mo'āwia entra donc en pourparlers avec les chrétiens. Il n'y fut pas question de céder la moitié mais toute «la cathédrale Saint-Jean pour l'ajouter à la mosquée. Les chrétiens s'y refusèrent et Mo'āwia n'insista pas. Plus tard, le calife 'Abdalmalik la réclama de nouveau pour l'agrandissement de la mosquée. Il offrit de la leur acheter; combinaison de nouveau rejetée par les chrétiens[1].» «L'agrandissement» de la mosquée, sa reconstruction sur une grande échelle, ne pouvaient être réalisés que moyennant la cession de la basilique et de ses vastes dépendances. Alors seulement il devenait loisible de donner à la mosquée et à ses parvis les développements projetés. Ibn al-Baṭrīq[2] dit formellement que l'église était, non pas seulement «attenante», comme traduit M. Dussaud[3], en citant l'Eutychius de Migne, mais s'étendait sur une ligne parallèle et «à côté de la mosquée» الى جانب مسجد الجامع[4]. Rappelons l'exemple analogue de la Mecque.

A la Mecque, les agrandissements successifs de la grande mosquée amenèrent l'expropriation des constructions voisines. Des quartiers entiers, ربع, furent sacrifiés pour «entrer, دخل, dans le masǵid al-ḥarām»[5], à savoir dans le périmètre des cours qui formaient le sanctuaire mecquois. On finit par y englober, par «y faire entrer le torrent», qui sert d'émissaire aux eaux des pluies torrentielles, أدخل الوادي في المسجد الحرام[6]. Voilà comment procéda Walīd à Damas. Il expropria l'église Saint-Jean au bénéfice et pour «l'agrandissement» de la *moṣallā* islamite. La tradition musulmane le montre commençant par détruire l'église, puis «la faisant *entrer* dans le masǵid»[7], c'est-à-dire dans le plan de la future mosquée[8].

Les *Annales* d'Ibn al-Baṭrīq ou Eutychius sont précieuses pour l'histoire de

[1] Balādorī, *op. cit.*, p. 125.

[2] Éd. Cheikho, II, p. 42, bas; à la ligne 5, lire قرية بني شريق.

[3] *Op. cit.*, p. 239, n. 4.

[4] Comp. al-Makīn (éd. Erpenius), p. 71.

[5] Azraqī (dans Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka*), I, p. 468, bas; 469-471.

[6] Azraqī, *op. cit.*, p. 468, 471, 10. Cf. *La Mecque à la veille de l'hégire*, p. 105.

[7] Balādorī, p. 125, bas; Ibn Gobair, p. 262.

[8] Le récent traducteur de Balādorī, M. O. Rescher, a également compris que la cession réclamée par les califes aux chrétiens avait en vue «den Platz [nebst Kirche]»; *El-Beladhorī*, p. 126-127, Leipzig, 1917. Donc sans partage.

la Syrie chrétienne, sous les Arabes. Il était particulièrement bien renseigné sur les circonstances qui avaient accompagné la reddition de Damas. Lui seul nous a appris le rôle qu'y a joué Ibn Sargoūn, l'aïeul de saint Jean Damascène et futur ministre de Moʿāwia Ier[1]. En sa qualité de patriarche melchite, Eutychius devait connaître l'histoire de la basilique damasquine. Il s'intéresse d'une façon spéciale aux sanctuaires syriens et note les violences commises à leur détriment par le calife-bâtisseur Walīd Ier[2]. Il connaît également les auteurs arabes. A leur suite, et en termes presque identiques, il reproduit les objections élevées par les musulmans, quand ʿOmar II voudra revenir sur l'abus de pouvoir commis par son prédécesseur. Si Eutychius affirme moins la contiguïté que la juxtaposition des deux édifices, c'est que la tradition, la musulmane et la chrétienne, lui accordaient raison et justifiaient la situation décrite par Arculfe. D'après M. Dussaud, «le témoignage de Masʿoudi, si bref qu'il soit, est déjà très net. Parlant du temple de Jupiter Damascénien, il note : «Les chrétiens le convertirent en église; après la conquête musulmane, cette «église fut convertie en mosquée et el-Walid, fils d'Abd el-Malik, le répara»[3]. Ainsi, une mosquée est installée dès l'introduction de l'islam à Damas, et c'est seulement sous el-Walid qu'une réfection importante fut entreprise[4].» Pour amener cette conclusion, la version de M. Dussaud a donné à ce témoignage une précision que l'original n'impose pas et que le contexte exclut. Voici littéralement ce que dit Masʿoūdī : «La mosquée de Damas était, avant l'apparition du christianisme, un vaste temple... Survint le christianisme et il fut converti en église. Ensuite survint l'islam; l'église fut changée en mosquée[5] et *solidement réédifiée* par Walīd», ثم ظهر الاسلام فجُعِل مسجدًا واحكم بناءهُ الوليد.
De même que le changement du temple en église n'avait pas suivi immédiatement l'avènement du christianisme, ainsi un certain laps de temps s'était écoulé entre l'apparition ou le triomphe de l'islam — ظهر comporte les deux sens — et la désaffectation de toute l'église. Masʿoūdī attribue cette mesure

[1] *Moʿāwia*, p. 386-392.

[2] Ibn al-Baṭrīq, II, p. 42.

[3] Masʿoūdī, *Prairies d'or*, IV, p. 90. Dans la traduction française de V, p. 363, il faut lire «S. Jean Baptiste» au lieu de «S. Jean Damascène».

[4] Dussaud, *op. cit.*, p. 239.

[5] Même tournure adoptée par Iṣṭaḥrī (éd. de Goeje), p. 60, et Ibn Ḥauqal (éd. de Goeje), p. 115, lesquels ignorent le partage. Yāqoūt, *op. cit.*, II, p. 591, venu après Ibn ʿAsākir, l'ignore également, du moins n'en fait pas mention.

au règne de Walīd. C'est également le sens adopté par Barbier de Meynard, le traducteur de Mas'oūdī.

II

Ibn 'Asākir, tout en affirmant le partage entre les deux confessions, trahit dès l'abord l'inconsistance de sa documentation, dont nous relèverons d'autres preuves. Il se contente d'écrire : «les musulmans priaient dans une section, les chrétiens dans une autre»[1], sans désigner plus explicitement quelle était la partie assignée aux musulmans. Par les détails dans lesquels il entre ensuite, il semblerait qu'il a en vue la section orientale. Ainsi c'est «du côté de Bāb Ǵairoūn» qu'il fait pénétrer le calife dans la mosquée[2]. M. Dussaud (p. 240) croit devoir préciser et suppose que c'est «par la baie orientale de la triple porte sud». Mais cette baie et celle du centre avaient dû être murées le jour où les Byzantins construisirent le transept de la basilique. Dans les récits anciens, c'est par le Bāb Ǵairoūn, encore appelé «Porte des gradins», à cause de son escalier monumental, qu'on «monte au *masǵid* et au *moṣallā* des musulmans». C'est là que se tient Aboū Idrīs al-Ḫaulānī, mort l'an 80 H. (donc avant le règne de Walīd), et que, «assis sur les degrés, l'auditoire écoute ses exhortations et ses récits pieux», والناس تحته جلوس يقصّ عليهم ويحدّثهم[3].

Rappelons que c'est dans la section orientale que s'élevait l'autel et qu'étaient conservées les reliques de saint Jean-Baptiste. Cela étant, on s'explique mal l'opiniâtre résistance des chrétiens, devant les instances et les menaces des califes omayyades, si, depuis les premières années de la conquête, ils s'étaient trouvés dépouillés de ce vénérable monument. Cette spoliation enlevait

[1] Ibn 'Asākir, *op. cit.*, I, p. 199.

[2] Ibn 'Asākir, I, p. 200, 2. M. Dussaud (p. 240) renvoie à Maqdisī, p. 158, 160, où il n'est question ni de Mo'āwia ni de la *maqṣoūra* que lui a attribuée Ibn Ǵobair (p. 265, 4-5). L'auteur espagnol n'affirme nulle part (p. 265, 6; cf. p. 269, 3) que le calife soit entré dans la mosquée par la porte vis-à-vis de la Ḫaḍrā'. Si son texte comporte un sens, il doit être question de la cour, puisqu'il mentionne la porte «faisant face à la *qibla*». Ibn Ǵobair, dans son historique de la mosquée, dépend entièrement d'Ibn 'Asākir (voir plus bas). M. Dussaud a pu se laisser induire en erreur par la version de Guy Le Strange, qu'il faut toujours contrôler. Le texte du manuscrit d'Ibn 'Asākir (I, p. 154, *b*) a été tronqué dans l'édition de Badrān (I, p. 200, 2-3).

[3] Ibn 'Asākir (ms. de Damas), vol. VIII (non paginé), notice d'Aboū Idrīs al-Ḫaulānī.

sa principale valeur à l'autre moitié de la basilique; elle devait les avoir préparés à subir de nouveaux abus d'autorité.

Von Kremer et de Goeje[1] observent que les chrétiens occupent la partie orientale de Damas; puis ils se demandent comment on a pu attribuer aux musulmans la moitié orientale de la basilique. Cette difficulté n'est plus à retenir. Elle repose sur la supposition gratuite qu'au lendemain de la conquête les Arabes n'eurent rien de plus pressé que de s'établir à Damas. Nous savons maintenant avec quelle lenteur a procédé l'arabisation dans les villes syriennes. A l'avènement des Marwānides, Damas demeurait une ville en très grande majorité chrétienne[2]. Même en admettant la légende du partage, rien ne s'opposait à ce qu'on attribuât la section occidentale de l'église aux chrétiens, lesquels continuaient à habiter à l'ouest comme à l'est de la basilique, puisqu'ils occupaient toute la ville.

Il y a pourtant lieu de se demander pourquoi c'est précisément à la section orientale de Saint-Jean que s'attaque la démolition de Walīd. Pour commencer, elle détruit le maître-autel[3]. Les musulmans l'avaient donc conservé jusqu'à ce jour. D'après M. Dussaud (p. 238, n. 3), «il n'y avait aucune raison de détruire l'autel, un simple transfert suffisait». Nous ne le pensons pas. L'opération était beaucoup plus compliquée. Le transfert de l'autel ne suffisait pas pour la simplifier. Il faut donc admettre, avec Balādorī, sa destruction, formellement attestée par Ibn ʿAsākir[4], dont M. Dussaud (p. 239) préfère l'exposé «comme plus explicite». La principale difficulté n'était pas de se débarrasser de l'autel. Il y avait l'ensemble constitué par l'hémicycle de l'abside, par le *presbyterium*, en d'autres termes, le vaste chœur de la basilique, les places occupées par le trône de l'évêque et les sièges des prêtres; il y avait l'autel et enfin l'iconostase avec ses marbres précieux et ses icones. On se demande comment les musulmans ne s'en sont pas débarrassés plus tôt, rien que pour se mettre au large dans la section orientale qu'on veut leur assigner. C'est cette destruction qui a fait supposer aux chroniqueurs musulmans que

[1] *Mémoire sur la conquête de la Syrie*², p. 96-97. L'auteur regrette de n'avoir pu consulter le travail d'Ibn ʿAsākir. Son regret eût été atténué, s'il avait pu lire (I, p. 146, etc., éd. Badrān) son chapitre sur la prise de Damas : modèle achevé de confusion et d'incohérence!

[2] Cf. *La Syrie*, I, p. 119-120.

[3] Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), I, p. 200; Balādorī, p. 125.

[4] Avec force détails.

toute la basilique avait été démolie, ensuite rebâtie. Ibn ʿAsākir a mentionné de même les fouilles exécutées, sous Walīd, pour retrouver la tombe de saint Jean-Baptiste[1]. Comment expliquer que les musulmans aient attendu jusqu'à cette date, puisque cette tombe se trouvait dans la partie qui leur aurait été affectée?

C'est Ibn ʿAsākir[2] qui, le premier — non sans une certaine hésitation[3] — a mis en circulation la légende du partage. Ibn Ǵobair († 614 H.) arrivé à Damas, environ dix ans après la mort du maître damasquin († 571 H.), commença par s'emparer de la légende[4]. Il y imprima sa marque de propriété, en la remaniant. Là où Ibn ʿAsākir s'était contenté d'une insinuation, il assigna aux musulmans la section orientale de Saint-Jean[5]. Il ajouta également un détail romanesque : la rencontre des conquérants arabes au beau milieu de la basilique[6].

Ibn ʿAsākir fut, nous apprend ce voyageur andalous[7], «le ḥāfiẓ, le moḥaddiṯ par excellence de la Syrie, auteur d'une collection consacrée à l'histoire de Damas». Pour mériter ce titre de *ḥāfiẓ*[8] en traditions musulmanes, il fallait avoir *possédé* et transmis des centaines de ḥadīṯ. On en trouvera plus de trente mille[9] réunis dans la gigantesque compilation qui perpétue le nom d'Ibn ʿAsākir. Il y déploie une érudition étourdissante. C'était l'âge d'or des glossateurs, des compilateurs, des auteurs de dictionnaires, de chroniques universelles — nommons Yāqoūt, Ibn al-Aṯīr. . . L'inconfusible ḥāfiẓ damasquin ne se soucie pas d'adopter une doctrine historique, de choisir parmi les écoles, d'opérer une sélection entre les matériaux qu'il transcrit et entasse. Les gloires damasquines ne lui suffisant pas, son éclectisme y ajoute les illustrations de toute la Syrie musulmane — y compris la Cilicie, qu'il considère comme une dépendance syrienne — les personnages qui, de loin ou de près, ont entretenu des relations avec la Syrie, quand même ils n'auraient fait que la traverser : tels les pèlerins de la Mecque et les traditionnistes; enfin tous les

(1) Éd. Badrān, I, p. 197.

(2) Manuscrit de la Bibliothèque d'al-Malik aẓ-Ẓāhir, à Damas, I, p. 154 (= éd. Badrān, I, p. 199).

(3) Et sans les surcharges que ses copistes y ajouteront, à partir d'Ibn Ǵobair.

(4) Cf. Caetani, *Annali*, III, p. 347; à la ligne 11, le renvoi à Ibn Ǵobair est p. 274, non 276.

(5) Ibn Ǵobair, p. 262, 4; cf. p. 265.

(6) Ibn Ǵobair, p. 262.

(7) *Op. cit.*, p. 274.

(8) Le titre *ḥāfiẓ* «traditionniste» manque dans l'*Encyclopédie de l'islam*.

(9) Une approximation quelconque!

fonctionnaires et poètes de la période omayyade; tous étant censés avoir fait un stage ou une apparition en Syrie[1]. C'est ainsi qu'il consacre d'interminables notices à Ḥaǵǵāǵ, à Ziād ibn Abīhi, à Farazdaq, aux poètes, aux chefs bédouins que la tradition met en rapports avec les Ġassānides des temps préislamites.

Il vise à la quantité, non à la qualité; il ne se résigne à sacrifier aucune de ses fiches, aucun des extraits, empruntés aux innombrables *Ṭabaqāt* de poètes, de traditionnistes, de *qorrā'*, de ṣoūfis, de *faqīh*. Pour plusieurs, il se réservait sans doute de fournir la preuve de leur présence en Syrie[2]. Cette preuve, il faut supposer qu'il ne l'a pas découverte. Il n'est śī'ite en aucune façon et demeure bon Syrien. Il professe que «les Syriens connaissent mieux que d'autres leur propre histoire», اهل الشام اعلم بهِ من غيرهم[3]. Et pourtant, chez lui, traditions médinoises, iraqaines, syriennes, 'abbāsides et śī'ites se heurtent dans une confusion indescriptible. Sous les noms les plus chers à l'ancienne école syrienne, Mo'āwia[4], Yazīd, etc., se trouvent rangées les traditions omayyades et antiomayyades, sans qu'il soit possible de deviner auxquelles il donne la préférence. Cette méthode lui a permis de compiler «environ cent volumes»[5]. Le cheikh damasquin 'Abdalqādir Badrān en a commencé une édition défectueuse et mutilée, dont cinq volumes ont paru[6].

Rien de plus confus que le chapitre consacré par Ibn 'Asākir[7] «au fait bien connu (الامر الشائع الذائع) de la destruction par Walīd de la section (بقيّة) de l'église Saint-Jean et de son incorporation à la mosquée». Cet en-tête de chapitre annonce deux questions très distinctes : celle du partage, ensuite celle de la reconstruction par Walīd de la basilique. Ibn 'Asākir n'a rien de plus pressé que de les embrouiller; puis il entasse ḥadīṯ et *isnād;* mais tous se rapportent exclusivement à la seconde question et laissent de côté celle du prétendu partage. Le peu scrupuleux cheikh Badrān semble en avoir eu

[1] Voir, par exemple, Ibn 'Asākir (éd. Badrān), III, p. 13, 24, 27, 59, 64, 85, 115, 139, 185, 212, 272, 362.

[2] Comp. *ibid.*, IV, p. 154, 171, 176, 190, 230, 245, 252, 296.

[3] *Ibid.*, V, p. 19.

[4] Longue notice, une cinquantaine de pages, dans le volume XVI (non paginé) du ms. de Damas. Nombreux ḥadīṯ d'origine syrienne, à côté d'autres nettement défavorables. Même pêle-mêle dans la notice de l'illustre Damasquin, Ḫālid al-Qasri; V, 79 (éd. Badrān).

[5] Ibn Ġobair, p. 274, 9. «Quatre-vingts volumes», d'après Yāqoūt, *op. cit.*, II, p. 598, 4.

[6] Le dernier volume paru porte le millésime de 1332 H.

[7] Manuscrit de la Bibliothèque d'al-Malik az-Ẓāhir, à Damas, I, p. 154 *a*, etc.

l'intuition; il supprime allégrement ḥadīṯ et *isnād*. Dans son édition, le récit de l'arbitraire intervention de Walīd se trouve précédé de cette laconique introduction : وقصّة البناء على ما اتّصل بنا «voici ce que nous avons pu apprendre sur l'histoire de cette bâtisse».

Il est étrange que parmi les ḥadīṯ, allégués par Ibn ʿAsākir, tous n'arrivent pas à désigner nommément l'église prétendûment partagée ni à l'identifier avec la cathédrale Saint-Jean. Certains se contentent de l'appeler «l'église intérieure», *intra muros*, par opposition à celle de Saint-Thomas *extra muros*, laquelle, assure-t-on, aurait été «plus grande que l'église intérieure»[1]. Quant à Ibn Ǵobair, il ne se montre pas mieux informé. Si cette imprécision ne témoigne pas en faveur de la tradition locale, elle achève de nous édifier sur le degré de critique et la méthode de travail chez Ibn ʿAsākir. Ce qui lui tient à cœur, c'est d'utiliser ses fiches, *toutes* ses fiches. Quant à les mettre d'accord, ce n'est pas son affaire. On ne s'étonnera donc pas de le voir, quarante pages plus loin[2], reproduire le texte de la capitulation de Ḫālid ibn al-Walīd, garantissant aux chrétiens de Damas la possession pleine et entière de toutes leurs églises. Parmi «les quinze églises dont aucune — en vertu de ce traité — ne devait être désaffectée», se trouve mentionnée «l'église de Yoūḥannā[3], qui fut depuis changée en mosquée»[4]. Il y revient à la page suivante : «quant à l'église de Yoūḥannā, c'est la grande mosquée actuelle, الجامع المعمور اليوم; *elle demeura aux mains des chrétiens, en qualité d'église, jusqu'au jour où Walīd la leur enleva*, comme il a été dit»[5].

Il paraît difficile de se contredire avec plus de candeur, avec plus d'inconscience aussi. Car rien ne prouve qu'Ibn ʿAsākir se soit rendu compte de la contradiction. Cette antinomie, qui nous choque, tient à la méthode de travail observée par les ḥāfiẓ. Chaque ḥadīṯ, tradition, est envisagée et traitée séparément, sans égard pour l'ensemble du problème[6]. Leur ambition n'est pas d'édifier. Comme les maçons, ils se bornent à tailler des pierres, à approvisionner le chantier de construction. Nous avons opiné plus haut que les vers

[1] Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), I, p. 199, bas. Pendant dix-huit ans on aurait pris l'horoscope de la mosquée et de la Ḫaḍrā' avant de les bâtir; *ibid.*, texte ms. I, p. 156 *a*.

[2] *Op. cit.*, I, p. 241 (éd. Badrān).

[3] موحنا (*sic*) dans le texte ms. I, p. 173 *a*, et dans celui de Badrān.

[4] *Op. cit.*, I, p. 241 (= ms. I, p. 173 *a*).

[5] *Op. cit.*, I, p. 242, 10 (= ms. I, p. 173 *b*).

[6] L'*isnād* seul leur importe.

de Farazdaq n'avaient pas été sans influence sur l'élaboration de la légende, mise sous le patronage d'Ibn ʿAsākir. A défaut d'autres références, le ḥāfiẓ ne manque pas de les citer[1]. Il introduit même le poète en présence de Walīd !! Nous apprenons également par lui que le vers فهّمك الله «Allah t'a inspiré...» renferme une allusion à un verset qoranique[2]. Preuve qu'il a étudié tout le morceau ! La *qaṣīda* de Nābiġa paraît lui avoir échappé; sans quoi il aurait, croyons-nous, cherché à utiliser son exubérante description de la mosquée de Walīd. Le Šaibānite — un Bédouin chrétien passé à l'islam — était moins connu que son remuant contemporain Farazdaq, dont les relations avec Aḫṭal et surtout les retentissants démêlés avec Ǵarīr remplissent l'histoire littéraire de la période marwānide[3].

Caetani[4] pense qu'Ibn Ǵobair «a été disciple d'Ibn ʿAsākir, qu'à tout le moins il a connu sa compilation historique». Cette dernière assertion[5] ne saurait être contestée. On voit par la mention élogieuse qu'il lui consacre quelle impression avait produite sur lui la volumineuse encyclopédie d'Ibn ʿAsākir. On peut affirmer que les détails historiques sur les sanctuaires musulmans de Damas insérés par le pèlerin andalous dans son récit de voyage sont, en grande majorité, empruntés au célèbre ḥāfiẓ damasquin[6]. Son témoignage n'est donc pas indépendant et ne fait que reproduire ses affirmations, sans prendre la peine de les discuter. Conformément à son habitude, Ibn Baṭṭoūṭa[7] s'est contenté de plagier Ibn Ǵobair, son prédécesseur.

Sous ʿOmar II, les chrétiens protestèrent contre l'injuste spoliation dont ils avaient été victimes. Ce calife se montra disposé à leur rendre *toute* la basilique[8]. Si leurs plaintes n'avaient pas été fondées, jamais le scrupuleux ʿOmar n'aurait admis l'idée de désaffecter une section de mosquée où — par droit de conquête — depuis un demi-siècle avait retenti «la bonne parole», comme s'était exprimé Farazdaq.

[1] Mais à la fin de sa *riwāya*. Les poètes, comme tels, ne pouvaient figurer dans l'*isnād* d'un ḥadīṯ, après le verdict du *Qoran*, xxvi, 224 !

[2] *Qoran*, xx, 79; Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), I, p. 202-203. Ailleurs il affirme (voir plus haut) que le poète n'a visité la Syrie qu'après la mort de Walīd.

[3] Cf. *Chantre des Omiades*, chap. vii et viii.

[4] *Annali*, III, p. 347.

[5] Pour la première, voir plus haut, p. 35.

[6] Cf. Ibn Ǵobair, p. 262, 263, 4, etc.; 274, 7 etc., 279 etc.

[7] Éd. Defrémery, I, p. 198.

[8] Cf. Balāḏorī, p. 125; Ibn al-Baṭrīq (éd. Cheikho), II, p. 42-44; Ibn ʿAsākir, I, p. 209.

*
* *

Comment est née la confusion, *il garbuglio,* pour employer le terme de Caetani? Je ne la crois pas antérieure aux Croisades. Avant cette période, parmi les auteurs qui ont mentionné la basilique de Damas, aucun n'a parlé de partage. Avec l'arrivée des guerriers francs, tout change de face. Dans les villes syriennes, les dernières grandes églises, demeurées aux chrétiens [1], leur sont successivement enlevées. A Alep, nous retrouvons la situation telle qu'elle existait à Damas, antérieurement à Walīd. Mosquée et cathédrale y voisinaient depuis plus de 500 ans. La première avait été édifiée dans la cour de la cathédrale; sans doute, comme à Damas, une construction modeste, *quædam,* avant que le calife Solaimān ne s'y intéressât, sans toutefois toucher à l'église. Celle-ci se dressait «en face de la porte ouest de la mosquée» (Ibn aś-Śiḥna).

Pendant le siège d'Alep par les Croisés, les Alepins, en guise de représailles, se décidèrent à désaffecter l'église. Vint ensuite le sultan Noūraddīn, lequel changea en *madrasa* le sanctuaire chrétien. A Ḥomṣ, le même Noūraddīn dépouilla les chrétiens de la part qui leur restait encore dans la basilique Saint-Jean. Au lendemain de la conquête arabe, le quart de ce sanctuaire avait été converti en mosquée [2]. C'est la seule ville syrienne où, au témoignage explicite de Balāḏorī, pareille expropriation avait été stipulée. Elle ne parut pas assez dure au calife ʿabbāside Motawakkil (847-861). Son ordre de confisquer définitivement l'église [3] ne fut sans doute pas exécuté, puisque, vers 950, le géographe Iṣṭaḫrī [4] mentionne à Ḥomṣ «une église dont une part appartient aux chrétiens, tandis que l'autre est devenue la mosquée principale». C'est actuellement le *Ǵāmiʿ an-noūrī*. Dans ce nom, M. Ernst Herzfeld croit reconnaître la preuve que la désaffectation complète remonte, elle aussi, au temps du sultan Noūraddīn [5].

[1] Cf. E. Herzfeld, *Mshattâ, Ḥira und Bâdiya*, p. 127-128, extrait de *Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen*, Berlin, 1921. Ibn aś-Śiḥna, الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب (éd. Sarkis, Beyrouth, 1909, p. 82-83; cf. p. 61, etc.).

[2] Balāḏorī, p. 131; Yāqoūt, *op. cit.*, II, p. 335.

[3] Lammens, *La Syrie*, I, p. 138.

[4] *Op. cit.*, p. 61.

[5] *Festschrift Lehmann-Haupt*, p. 234-235. Corrigez p. 234, n. 2, en p. 131 le renvoi à Balāḏorī.

C'est pendant cette période troublée et sous l'impression de ces événements qu'Ibn ʿAsākir compila son encyclopédie. On ne se rendait plus compte alors des nécessités qui s'étaient jadis imposées aux conquérants de la Syrie. Il faut lire, dans Ibn ʿAsākir[1], les prolixes et humiliantes stipulations qu'on substitua à la capitulation de Ḫālid ibn al-Walīd, citée plus haut. « Les églises devaient servir de lieu de passage aux musulmans, rester ouvertes jour et nuit pour les hospitaliser; aucune ne devait être rebâtie, ni relevée de ses ruines[2]..... » Puisqu'on ne mettait pas en discussion que Damas avait été, partiellement au moins, emportée de vive force, était-il admissible que les vainqueurs eussent craint d'imposer aux chrétiens de Damas les conditions auxquelles ceux de Ḥomṣ[3] avaient dû souscrire? Quelle autre conclusion dégager des vers de Farazdaq, sinon que chrétiens et musulmans avaient prié « ensemble » — معا ou جميعا — dans le même sanctuaire, à savoir, la basilique de Damas, puisque le poète félicite Walīd d'avoir mis fin à ce scandale, « à la promiscuité des idolâtres avec les adorateurs d'Allah »? Fouillant ensuite dans ses fiches, Ibn ʿAsākir y a retrouvé les textes de Wāqidī, d'Ibn Saʿd, de Balāḏorī. S'il évite de les citer nommément, c'est peut-être parce que leur autorité le gênait. Mais il les a connus; car il reproduit comme eux le contenu de la célèbre capitulation de Ḫālid ibn al-Walīd. Ces textes affirmaient, il est vrai, qu'à Damas les conquérants avaient garanti la possession de toutes les églises, qu'aucune n'avait été désaffectée. Mais il restait l'exemple de Ḥomṣ. Une pareille stipulation y avait été accordée par les Arabes; elle ne les avait pas empêchés d'en « excepter le quart de l'église de Jean pour la future mosquée », ربع كنيسة يوحنا للمسجد[4].

Une exception analogue avait dû être prévue à Damas, où les conquérants n'avaient pu montrer moins de ferveur religieuse que leurs frères d'armes, à Ḥomṣ, ni une moindre résolution d'humilier l'adversaire chrétien. Ainsi devait-on raisonner, au siècle des Croisades, chercher à suppléer au silence des documents.

Au temps d'Ibn ʿAsākir, la tradition locale à Damas se souvenait qu'une église avait occupé l'emplacement où se dressait la mosquée omayyade, que

[1] Éd. Badrān, I, p. 149, 150, 178.

[2] Voilà de quelle encre on écrivait, au temps des Croisades.

[3] Cf. notre *Moʿâwia*, p. 8, n. 5.

[4] Balāḏorī, p. 131, 7. La cathédrale de Ḥomṣ était, elle aussi, sous le vocable de saint Jean-Baptiste. Les deux cités prétendaient posséder ses reliques.

la ville avait été prise, partie d'assaut, partie en vertu d'une capitulation. C'est à Damas sans doute qu'Ibn Ǵobair aura recueilli la donnée pittoresque de la rencontre des conquérants arabes au milieu de Saint-Jean, qu'il est le premier à enregistrer. De là à conclure que l'église avait été partagée, il n'y avait pas grande distance. Ibn ʿAsākir la franchit, en entreprenant de réviser, de compléter la tradition populaire. Il appliqua au sanctuaire chrétien la conclusion qu'il avait dégagée de l'étude de Farazdaq et de l'antécédent de l'église homonyme de Ḥomṣ. Il ne cite nulle part des garants, pour la raison que la littérature historique, la tradition écrite ne lui en offraient pas. Ce qu'il nous livre, c'est le résultat de ses recherches, de ses déductions personnelles. Entreprise dans cette disposition d'esprit, la collation du texte de Balāḏorī et des auteurs antérieurs ne put d'ailleurs que le confirmer dans sa manière de voir. Le style de ces écrivains prête à l'équivoque, il faut bien en convenir. Ils nous parlent de «l'agrandissement de la mosquée». Ils nous montrent les souverains omayyades cherchant à «englober l'église de Jean dans la mosquée»[1]. De ces tournures amphibologiques, Ibn ʿAsākir a finalement déduit qu'église et mosquée formaient un seul corps de bâtiment et avaient été partagées entre les deux confessions. Le point de départ de la légende, je crois le retrouver dans les vers de Farazdaq. L'ingéniosité d'Ibn ʿAsākir aura fait le reste, en combinant l'exemple de l'église de Ḥomṣ avec la tradition damasquine et le texte ambigu de Balāḏorī.

*
* *

Ce qui allait amener le désaffectation, la confiscation de la *grandis ecclesia*, «laquelle n'avait pas sa pareille en toute la Syrie»[2], ce fut la comparaison humiliante que son voisinage suggérait avec la modeste, *quædam*, «quelconque» construction sarrasine, élevée sur l'ancien agora de Damas. Parallèlement à l'évolution du califat, devenu par ses visées conquérantes et ses tendances impérialistes un des principaux facteurs de la politique internationale au VIIe siècle, se développait, chez les souverains omayyades, le goût de la

[1] Balāḏorī, p. 125; Ibn al-Baṭrīq, II, p. 42-44. — [2] Ibn al-Baṭrīq, II, p. 42, 11.

représentation. Les successeurs des califes médinois s'entourent, en Syrie, des attributs du *molk*, de la royauté [1].

On n'observe aucune de ces préoccupations chez les frustes Bédouins qui avaient combattu sous les murs de Damas. Éblouis par leur rapide conquête, leurs chefs eux-mêmes n'arrivent pas à réaliser la situation nouvelle, à dominer les problèmes devant lesquels leur inexpérience se trouve placée. C'est à Ḥomṣ seulement, au témoignage de Balāḏorī [2], que dans la capitulation ils prennent soin de se réserver un lieu de réunion et de prière. Partout ailleurs on les voit repris par la nostalgie du désert; ils cèdent à l'attraction de la *bādia* [3]. Ils cherchent non des palais, mais des pâturages pour les troupeaux qu'ils traînent à leur suite. Au lieu de se fixer à Damas dans les maisons abandonnées, ils vont choisir, à une journée au sud, l'emplacement de Ǵābia, ancienne résidence des phylarques ǵassānides. L'eau et les terrains de pacage y abondent. Ils les connaissent déjà pour y avoir campé, à la veille de la bataille du Yarmoūk, et aussi par la mention de leurs poètes.

Quand, à deux reprises, le calife ʿOmar Ier viendra inspecter la Syrie, il s'arrêtera à Ǵābia, négligeant Damas. Les chroniqueurs arabes postérieurs n'ont rien compris à cette attitude de ʿOmar [4], lequel convoque à Ǵābia les chefs arabes de Palestine. Ils ont supposé une épidémie de peste qui aurait alors désolé Damas [5]. La réalité est tout autre. Le gros des conquérants se trouvait réuni, non à Damas, mais à Ǵābia, devenu le camp central de la Syrie. C'est de là que les Arabes surveillaient leur récente conquête. ʿOmar y tint le يوم جابية «le jour de Ǵābia», si célèbre dans la tradition [6]. Ce fut «une sorte de congrès où pendant trois semaines il délibéra avec les chefs arabes sur la future organisation de la Syrie» [7]. Jusqu'à l'avènement des Omayyades, Ǵābia demeura le camp permanent [8] du *ǵond*, ou circonscription administrative de Damas. C'est là que se réunissent et se forment les recrues, affluant du désert. C'est à Ǵābia que les Arabes venaient combler les vides opérés dans leurs rangs, au retour des meurtrières razzias «hivernales et

[1] *Moʿāwia*, p. 189, etc.

[2] Voir précédemment, p. 40.

[3] Voir notre *Bādia*, citée précédemment.

[4] Dont la présence à Damas n'est jamais signalée.

[5] Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), I, p. 172, 1-2.

[6] Voir *Ǵābia* dans l'index de *Moʿāwia* et notre article *Ǵābia* dans l'*Encyclopédie de l'islam*.

[7] Cf. *La Syrie*, I, p. 57.

[8] Un grand centre militaire.

estivales» [1]. Ils y touchaient la solde, عطاء, prenaient livraison des ارزاق, de l'*annona* ou vivres assignés à leur subsistance et à celle de leur famille.

Nous devons supposer, à Ǵābia, l'existence de bureaux pour l'administration des finances, celle de vastes magasins pour les vivres et les équipements militaires. Autant convenir que, dans l'estime des Arabes, Ǵābia jouait le rôle de capitale et attirait, aux dépens de Damas, le concours des Bédouins. Proclamé calife, Mo'āwia se fixa à Damas. Il supprima le camp de Ǵābia pour le transporter au nord d'Alep, à Dābiq [2]. Il ne supprima pas pourtant l'attraction de Ǵābia [3]. Après la chute des Sofiānides, les Arabes de Syrie s'y réuniront de nouveau pour délibérer sur le choix d'un souverain [4]. De cette période datent les ḥadīṯ qui exaltent les prérogatives de cette localité désertique. «Adam a été créé du limon de Ǵābia». C'est encore «à Ǵābia que se réuniront les âmes des fidèles», avant le jour du Jugement [5]. Tout ce que put obtenir l'exemple de Mo'āwia, ce fut de décider ses principaux collaborateurs et lieutenants [6] à le suivre à Damas. Comme lui, ils s'y choisiront — sur ses instances sans doute — des résidences dans les «maisons abandonnées», فضول المنازل. Ibn 'Asākir ne manque pas d'en indiquer l'emplacement dans les notices qu'il leur consacre [7].

C'est alors que le calife dut songer à trouver une *ecclesia*, une mosquée pour les réunions du vendredi. Il jeta les yeux sur la basilique Saint-Jean, voisine de son palais. N'ayant pu amener les chrétiens à la lui céder, il se décida à en construire une autre, *aliam instituit atque sacravit* [8]. C'est la *quædam ecclesia*, modeste bâtisse, d'Arculfe et dont ce dernier affirme l'origine sarrasine. Pour conclure qu'elle se trouvait dans le voisinage de Saint-Jean, nous avons d'abord l'affirmation explicite d'Ibn al-Baṭrīq, de Nābiġa et de Farazdaq; ensuite le

(1) Lire صائفة, razzia *estivale*, au lieu de صافية, dans Ibn 'Asākir (éd. Badrān), I, p. 238, bas.

(2) Ibn 'Asākir, ms. I, p. 171 *a*.

(3) 'Abdalmalik y proclame la candidature de ses deux fils, وكانت الجابية من منازل الخلفاء اذا ارادوا امرًا . . .; Ibn 'Asākir, ms. VII, p. 305.

(4) *La Syrie*, I, p. 77.

(5) Ibn 'Asākir, ms. I, p. 171; I, p. 238 (éd. Badrān).

(6) Cf. *Mo'āwia*, p. 42, etc.; Ibn 'Asākir (éd. Badrān), IV, p. 35, 6; 145.

(7) Ainsi pour Moslim ibn 'Oqba; voir sa notice dans le volume XVI non paginé (ms. de Damas): دارة بدمشق موضع محدث [lire فندق] القصب قبلي دار البطيخ. Même remarque pour 'Obaidallah ibn Ziād; sa notice dans volume X, non paginé; pour Ḥabīb ibn Maslama (éd. Badrān), IV, p. 35, l. 7.

(8) Vénérable Bède, texte cité plus haut; voir p. 24.

texte de Balāḏorī, enfin l'analogie des exemples de Ḥomṣ et d'Alep, villes où les conquérants établirent également leur mosquée à côté de la cathédrale chrétienne. Désireux de ménager la susceptibilité de leurs sujets chrétiens, cédant peut-être aux observations des Sarǧoūnides, leurs ministres[1], les Sofiānides n'insistèrent plus, depuis l'échec du fondateur de la dynastie. Les troubles politiques leur causeront de plus graves soucis, après la mort de Mo'āwia.

Le projet de Mo'āwia sera repris par les Marwānides, sous lesquels le régime arabe se montra moins tolérant[2]. 'Abdalmalik et Walīd furent de grands constructeurs. Le seul parmi les souverains omayyades — depuis Mo'āwia — 'Abdalmalik résida habituellement à Damas. Nous savons qu'il négocia avec les chrétiens la cession de leur basilique. Il se heurta à un nouveau refus. Il y répondit peut-être en confisquant la section orientale, celle où se trouvait le monument de saint Jean-Baptiste dont la possession intéressait les musulmans. Ainsi tout s'expliquerait. Le témoignage si formel d'Arculfe ne peut être écarté. Il en ressort que Mo'āwia avait scrupuleusement respecté la capitulation de Ḫālid ibn al-Walīd. Par ailleurs, le texte de Farazdaq se concilie avec l'hypothèse d'un partage, antérieur au règne de Walīd. Ce calife ne s'en contentera pas. La notice extrêmement édifiante qu'Ibn 'Asākir[3] consacre à ce fondateur de la grande mosquée damasquine témoigne de sa ferveur religieuse. On peut, je crois, lui accorder plus de créance qu'aux éloges intéressés décernés par Nābiġa[4] à son frère, Yazīd II. A en croire le panégyriste šaibānite, cet hystérique calife, tombé sous l'entière dépendance de deux musiciennes, Sallāma et Ḥabāba, aurait «passé les nuits en prières, versant des larmes et récitant des sourates». Au dire d'Ibn 'Asākir, «Walīd terminait tous les trois jours la lecture du Qoran; encore ne manquait-il pas de s'excuser sur ses nombreuses occupations». Mas'oūdī[5] le traite avec moins d'indulgence que le ḥāfiẓ de Damas. «C'était, assure-t-il, un despote autoritaire, violent et injuste», جبّار عنيد ظلوم غشوم. On devine dans l'accumulation de ces épithètes péjoratives toutes les rancunes du *ši'itisme louable*, حسن التشيّع — celui de Mas'oūdī — contre les Omayyades, rivaux des 'Alides. Médiocrement intelligent, ne supportant pas la contradiction, constamment heureux dans ses entreprises,

[1] *Mo'āwia*, p. 388, 389; *Yazīd*, p. 120-121.

[2] Cf. *La Syrie*, I, p. 84-85.

[3] Vol. XVII non paginé (ms. de Damas), notice de Walīd ibn 'Abdalmalik.

[4] *Dīwān*, p. 24, *b*.

[5] *Op. cit.*, V, p. 360.

ce calife, sous lequel l'empire arabe atteignit sa plus grande extension territoriale, considéra comme une bravade la résistance à ses avances des chrétiens de Damas. Il passa outre à leurs protestations. L'église «fut changée en mosquée et diligemment réédifiée par Walīd» [1]. Nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur l'étendue de cette reconstruction.

Les églises rotondes de Syrie [2] et, en premier lieu, la cathédrale de Boṣrā avec sa coupole aérienne, avaient frappé l'imagination des Arabes, depuis les temps où leurs caravanes fréquentèrent le marché de cette ville [3]. Quand les califes omayyades se feront bâtisseurs de mosquées, c'est ce type monumental qu'ils voudront reproduire. ʿAbdalmalik s'y employa avec succès, à la «Ṣaḫra» de Jérusalem. Au vaisseau allongé de la basilique il préféra, à l'instar de Boṣrā, une rotonde inscrite dans un octogone et dominée par une coupole élancée [4]. La rotonde servait de châsse à la massive relique de la «Roche» et devait faciliter aux pèlerins l'exercice du *ṭawāf,* ou tournée rituelle. Walīd n'admirait pas moins que son père — nous l'apprenons par Ibn al-Baṭrīq [5] — les édifices à coupole. La pleine réussite du premier, à Jérusalem, ne lui laissera pas de repos. Ses architectes syriens n'ont pu que l'encourager. Depuis la construction du transept, la basilique de Damas se rattachait au type des églises *à plan central.* L'addition d'une coupole montée sur trompes en était le complément naturel. C'est à ce complément que se borna en substance la *reconstruction,* mentionnée par l'auteur des *Prairies d'or.* Grâce à Nābiġa, nous devinons la fierté qu'en ressentit Walīd. Parmi les merveilles de la mosquée, le poète de cour décrit (*Dīwān*, p. 19, *a*) :

La coupole où n'atteignent pas les oiseaux, avec ses hauts caissons plafonnés en bois de teck,

Ses suspensions de lampes d'or, pleines d'huile, dont la lumière éclaire le Liban et la côte maritime.

وقبّة لا تكاد الطَيرُ تبلغُها   اعلا محاريبها بالساج مسقون

لها مصابيح فيها الزيت مِن ذهب   يُضيءُ مِن نورها لُبنان والسِيف

[1] Mas'oūdī, V, p. 361.

[2] Déjà signalées par Arculfe.

[3] Cf. *La Mecque à la veille de l'hégire,* p. 47-48.

[4] Cf. E. Herzfeld, *Mshattâ, Ḥira und Bâdiya,* p. 119-121, 128.

[5] *Op. cit.,* II, p. 42, 3.

Mas'oūdī se borne d'ailleurs à rééditer l'erreur commune, jusqu'en ces derniers temps, laquelle attribuait à l'époque musulmane le plan de l'édifice actuel. Elle flattait l'orgueil des Arabes. Balāḏorī semble la favoriser, quand il montre le calife Walīd donnant les premiers coups de pioche et ordonnant aux maçons d'achever l'œuvre de destruction[1]. Sur les murs intérieurs de la mosquée, Mas'oūdī avait pu lire ce texte, se détachant «en lettres dorées sur un fond de lapis-lazuli : a ordonné la construction de cette mosquée et de démolir l'église qui s'y trouvait le serviteur d'Allah, Walīd, commandeur des croyants»[2]. Suivaient la *Fātiḥa* et trois petites sourates, «reproduites en entier». Ce sont sans doute «les sourates et les versets où promesses et menaces se succèdent»[3]. Nābiġa les signale dans sa description parmi les mosaïques dont «la fulgurence aveuglait le plus clairvoyant», يكاد يُعشي بصيرَ القوم زَبْرَجة[4]. Elles n'y restèrent pas longtemps. Avant le règne de Māmoūn, قبل المامون, les textes qoraniques furent effacés, محا[5]. Comment ne pas songer à un grattage commandé par les 'Abbāsides, quand on se rappelle que le même calife Māmoūn substituera plus tard son nom à celui de 'Abdalmalik, dans la coupole de Jérusalem[6]? Mas'oūdī était arrivé à temps pour relever la partie historique de l'inscription monumentale dont le terrible incendie de 1069[7] enleva sans doute les derniers vestiges.

Ibn 'Asākir ne paraît pas l'avoir vue *in situ* ni en avoir pris une connaissance directe[8]. S'il la cite, c'est sur l'autorité d'un certain Aboū Yoūsof Ya'qoūb ibn Sofiān, qui m'est d'ailleurs inconnu. Mais, avant Ibn 'Asākir, des générations de Damasquins, des milliers d'étrangers[9], comme le poète Nābiġa et l'historien Mas'oūdī, avaient pu lire ce texte officiel, où étaient mentionnées d'affilée «la mosquée et l'église qui s'y trouvait», الكنيسة التي كانت فيه.

[1] *Fotoūḥ al-boldān* (éd. DE GOEJE), p. 125.

[2] IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 206-207 : comp. BALĀḎORĪ, p. 126 ; MAS'OŪDĪ, V, p. 363. Corriger dans Badrān هدم الكنيسة en هدم الكنيسة.

[3] NĀBIĠA, *Dīwān*, loc. cit. Au lieu de l'énigmatique من رتب du manuscrit, mon collègue le P. Cheikho me suggère من رتّبُ «à tour de rôle».

[4] *Dīwān*, loc. cit.

[5] IBN 'ASĀKIR, I, p. 207, haut.

[6] Cf. *La Syrie*, I, p. 83. Dépit des 'Abbāsides quand ils visitent les mosquées omayyades de Damas et de Jérusalem ; IBN 'ASĀKIR, I, p. 198. Ils enlèvent les mosaïques de la mosquée d'Alep ; IBN AŠ-ŠIḤNA, *op. cit.*, p. 62.

[7] Cf. *La Syrie*, I, p. 153. Sur ses ravages, voir la poésie citée dans IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 207.

[8] Ibn Ǧobair ne la connaît pas davantage.

[9] De passage à Damas.

On devine la conclusion que ce texte suggérait. Désireux de faire la cour à son mécène princier, Nābiġa l'a traduite par l'incise ambiguë : عن جوف مسجدنا «du milieu de notre masǵid», laquelle ne tranchait rien. L'épigraphe de Walīd, les transcriptions poétiques de Nābiġa et de Farazdaq devaient avoir pour résultat de consacrer la confusion historique dont Ibn ʿAsākir nous a transmis la formule définitive. Au lieu d'inférer que la mosquée avait succédé à l'église — ainsi l'a compris Barbier de Meynard, le traducteur de Masʿoūdī [1] — l'opinion populaire, suggestionnée par un texte amphibologique, devait fatalement aboutir à la légende du partage, se persuader que, depuis la conquête, les deux édifices avaient, comme à Ḥoms, formé un seul corps de bâtiment et s'étaient trouvés renfermés dans la même enceinte, les murs de la basilique chrétienne.

L'épigraphie arabe est une science récente, créée par les orientalistes. Pas plus qu'à la poésie, les règles qui régissent tyranniquement la discipline du ḥadīṯ ne reconnaissent aux inscriptions lapidaires le droit de figurer dans le corps de l'*isnād*, dans la chaîne conventionnelle des garants, lesquels sont censés s'être transmis *oralement* et sans interruption le contenu des traditions musulmanes. Le *Tārīḫ Dimaśq* a été composé par un *ḥāfiẓ*, à savoir, par un virtuose du ḥadīṯ, un érudit, servilement attaché aux méthodes surannées de cette science traditionnelle. Ainsi s'explique la formation du dossier où Ibn ʿAsākir a puisé sa documentation sur l'origine de la mosquée omayyade.

Voici comment je proposerais de rétablir l'*isnād* du ḥāfiẓ damasquin : 1° le tercet poétique de Farazdaq; 2° l'inscription de Walīd. Les deux renseignements rentreraient dans la catégorie des documents qu'un ḥāfiẓ qualifierait de «ḥadīṯ morsal». Farazdaq s'est inspiré de Nābiġa, son prédécesseur, et Ibn ʿAsākir cite de seconde main l'épigraphe de Walīd. Ce calife expropria Saint-Jean de Damas, comme aux temps des Croisades le qāḍi Ibn al-Ḫaśśāb désaffecta la cathédrale d'Alep et Noūraddīn celle de Ḥoms, sans égard pour les garanties accordées précédemment aux tributaires. Le monument était trop beau, avons-nous dit, pour être laissé entre les mains des chrétiens. Il occupait le centre de la capitale omayyade et écrasait par ses dimensions la modeste mosquée, sa voisine. C'est, en définitive, l'explication adoptée par le

[1] *Prairies d'or*, V, p. 363.

judicieux géographe Maqdisī[1], lui-même issu d'une famille d'architectes-ingénieurs. «Pays demeuré chrétien, la Syrie possédait des églises éblouissantes, renommées au loin, telles la basilique de la Résurrection[2], celles de Lodd et d'Édesse. Ému par ces considérations, Walīd voulut doter l'islam d'un édifice capable de lutter avec ces églises, et il résolut d'en faire une des merveilles du monde[3].»

* * *

De toute cette discussion, nous pensons que le prestige d'Arculfe sort non seulement indemne, mais grandi. Pour infirmer la valeur de son témoignage, il faudrait prouver qu'il s'est mépris gravement en une matière où le contrôle était si facile, où il suffisait d'ouvrir les yeux. Nous ne pensons pas qu'on y réussisse. En face de cette attestation si précise, si désintéressée, presque contemporaine de la conquête arabe, que vaut la légende fourmillant de contradictions, patronnée cinq siècles plus tard par un ḥāfiẓ damasquin? Pour réhabiliter Ibn ʿAsākir, il nous paraît inutile de distinguer entre les deux redditions de Damas, de supposer qu'après la seconde les musulmans auront aggravé les conditions précédemment accordées par Ḫālid ibn al-Walīd[4]. Si la capitulation de Ḫālid était devenue caduque, les califes omayyades qu'elle gênait n'auraient pas manqué de s'en prévaloir. Les envahisseurs du désert, renonçant à occuper Damas, n'ont pu éprouver le besoin de s'y ménager une mosquée monumentale. A l'usage des Arabes que son exemple groupera en cette ville, Moʿāwia organisa une *moṣallā*. A cet effet il a pu utiliser l'emplacement des «bazars abandonnés»[5] sur l'agora. Si à tout prix on veut retenir l'hypothèse d'un partage de Saint-Jean, il faut le placer postérieurement au passage d'Arculfe par Damas, de préférence, croyons-nous, sous le califat de ʿAbdalmalik. Mais cette explication se heurte à tous les témoignages de la tradition musulmane. Et nous voici de nouveau ramenés au texte d'Arculfe et à l'interprétation du duc Caetani[6].

H. Lammens.

[1] Lequel la tient de son oncle.

[2] A Jérusalem.

[3] Maqdisī, p. 159. Sur cette «merveille du monde», cf. Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), I, p. 198.

[4] Dussaud, *op. cit.*, p. 237-238.

[5] Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), I, p. 179, 2.

[6] Lequel, le premier, l'a mise en circulation et en valeur.

الفهرس الأُبجدي السابع

لاسماء البلاد والمدن والاماكن ونحوها

ا

ب

خ

د

ر

ز

س

الفهرس الأبجدي السادس

لاسماء الرجال الواردين في المتن

الفهرس الابجدي الخامس

لِأسماء القبائل والاجيال والشعوب ونحوها

شمس الأمم
شمس الملك

ص

الصادق
صفوة امير المؤمنين
صفي امير المؤمنين

ظ

الظهير
ظهير الأئمة
ظهير الامام
ظهير امير المؤمنين

ع

العادل
عزّ الاسلام
عزّ الدين
علم الدين
علم الكفاة
علم المجد
العميد
عميد الخلافة
عميد الدولة
عميد الرؤساء
عميد الملك
عميد الهدى

غ

غياث الاسلام والمسلمين

ف

فخر الأمة
فخر الأنام
فخر الملك
فخر الوزراء

ق

قائد القواد
القادر
قاضي القضاة
قطب الدولة

ك

كافي الكفاة
الكامل
كفيل الدين

م

المأمون
مجد الأصفياء
مجد المعالي
محب امير المؤمنين
مصطفى امير المؤمنين
المظفّر
المعظّم
مغيث المسلمين
المكين
مكين الدولة
الموفّق في الدين
المؤيّد في الدين

ن

ناصح الدولة
ناصر الامام
ناصر الدين
نظام الدين
نفيس الدولة
نور الدولة

و

الوجيه
وزر الامامة
الوزير الاجل
وزير الوزراء

ى

يد الدّولة
يمين امير المؤمنين

الفهرس الأبجدي الرابع

للنعوت والالقاب الواردة في متن الكتاب

د

داعي الدعاة
الدخل
دراعة
درج
الدعوة
الدولة ، الدولة العلويّة
دواوين الأموال
دواوين السيّدة سيدة الملك
ديوان الانشاء
ديوان الانشاء الشامي
ديوان تنيس ودمياط
ديوان الجيش
ديوان الخراج
ديوان الشام
ديوان مصر والشام
ديوان النفقات

ر

الرسم
الرفائع (اوراق الشكوى)
الرقعة (الارادة الملكية)
الرياسة

ز

زمام الدواوين (رياستها)

س

السجل (الأمر الملكي)
السفارة
سغط ، اسغاط
سلطان
السيّارتان

ش

الشرطة السفلى
الشرطة العليا

ص

الصرف (الإقالة)

ط

الطراز
الطيلسان

ع

العرض والاثبات
عالة
عامة

غ

غلالة

ف

الفسحة (الاجازة)

ق

قائد القواد
القاضي
قاضي القضاة
القضاء

م

مبطنة
محاسبة العمال
المخيّم المنصور
مرتبة ديباج
مشارفة
المملكة
الملك

ن

النائب
الناظر
النظر في الرجال والأموال
النظر في الواجبات
النوبة (الفتنة)

و

الوزارة
وزير الوزراء (رئيس الوزارة)
الوساطة / الوسيط (وكيل الوزارة)
الولاية ، والي (العمالة)
وليّ العهد

الفهرس الأُبجدي الثاني

لأسماء الكتب المذكورة في متن الكتاب

الفهرس الأُبجدي الثالث

لأسماء الدواوين والعمالات والمصطلحات ونحوها الواردة في الكتاب

م

المختصر في اخبار البشر	لابي الفداء	طبع مصر
مطمح الأنفس ومسرح التانّس	لابن خاقان	– القسطنطينية
معجم الادباء (ارشاد الاريب الى معرفة الأديب)		
معجم البلدان	لياقوت الحموي	طبع المانية
— —	— —	— مصر
المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار	للمقريزي	— —

ن

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة	لابن تغري بردي	طبع هولاندة
نزهة الالباء في طبقات الأدباء اي النحاة	لابن الانبارى	— مصر على الحجر
نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب	للمقري	— —
النكت العصريّة في اخبار الوزراء المصريّة	لعمارة اليمني	— فرنسا

و

وفيات الأعيان	لابن خلكان	طبع مصر
ولاة مصر وقضاة مصر (ذيل على اخبار قضاة مصر ورفع الإصر عن قضاة مصر)		

ي

يتيمة الدهر في شعراء العصر	للثعالبي	طبع الشام

ع

العبر وديوان المبتدا والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر	لابن خلدون	طبع مصر
عيون الانباء في طبقات الاطباء	لابن ابي اصيبعة	— —

ف

الفخري في الاداب السلطانية	لابن الطقطقي	طبع مصر
الفهرست	لابن النديم	— المانية
فوات الوفيات	لابن شاكر الكتبي	— مصر

ق

القاموس المحيط	للفيروزابادي	طبع مصر
قانون ديوان الرسائل	لابن الصيرفي	— —
قضاة مصر (ذيل على اخبار قضاة مصر)		

ك

الكامل (تاريخ)	لابن الاثير	طبع مصر
كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون	لملا كاتب جلبى	– القسطنطينية
الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة	لابن الزيات	– مصر

ل

لسان العرب	لابن منظور	طبع مصر

ذ

ذيل احمد بن عبد الرحمن بن برد على اخبار قضاة مصر	للكندي	طبع بيروت
ذيل تاريخ دمشق (تاريخ ابي يعلي حمزة ابن القلانسي)		

ر

رفع الإصر عن قضاة مصر	لابن حجر العسقلاني ملخصًا	طبع بيروت
ضمن كتاب قضاة مصر	للكندي	

س

سراج الملوك	للطرطوشي	طبع مصر

ص

صبح الأعشى في صناعة الانشا	للقلقشندي	طبع مصر
صحاح الجوهري (تاج اللغة وصحاح العربيّة)		

ض

ضوء الصبح المسفر وجني الدوح المثمر مختصر صبح الأعشى	للقلقشندي	طبع مصر

ط

طبقات الأدباء (ارشاد الاريب الى معرفة الاديب)

طبقات الاطباء (عيون الانباء في طبقات الاطباء)

تاريخ آداب اللغة العربية	لجرجي زيدان	طبع مصر
— الحكماء (مختصر الزوزني من اخبار العلماء باخبار الحكماء)	للقفطي	— المانية
تاريخ الخلفاء	للسيوطي	— مصر
— دول الاسلام المختصر	للذهبي	— الهند
— سينا	لنعوم شقير	— مصر
— القرماني (اخبار الدول وآثار الأول)		
— مصر (بدائع الزهور في وقائع الدهور)		
— الوزراء والامراء	لابن الصابى	طبع بيروت
— يحيى بن سعيد الأنطاكي مذيل على التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق	لابن البطريق	— —
تذكرة الحفاظ	للذهبي	— الهند
التعريف بالمصطلح الشريف	لابن فضل الله العمري	— مصر
التكملة لكتاب الصلة	لابن الابار	— الجزائر

ح

حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة	للسيوطي	طبع مصر

خ

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب	للبغدادي	طبع مصر
الخطط المقريزيّة (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)		— —

د

الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب	لابن الشحنة	طبع بيروت

(فهارس الكتاب)

الفهرس الأبجدي الأوّل

لأسماء الكتب التي رجعنا اليها في التحقيق والتعليق وجاء ذكرها في التصدير والحواشي

ا

الانتصار بواسطة عقد الامصار	لابن دقاق	طبع مصر
الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل	للعليمي الحنبلي	— —
اتّعاظ الحنفا باخبار الخلفا	للمقريزي	— المانية
احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم	للمقدسي	— هولاندة
اخبار الدول وآثار الأول	لابن القرماني	— بغداد
اخبار العلماء باخبار الحكماء (تاريخ الحكماء)	للقفطي	— مصر
اخبار مصر	لابن ميسر	— —
ارشاد الاريب الى معرفة الأديب	لياقوت الحموي	— —

ب

بدائع الزهور في وقائع الدهور	لابن اياس	طبع مصر

ت

تاج اللغة وصحاح العربية	للجوهري	طبع مصر
تاريخ ابن الاثير (الكامل)		
— ابن خلدون (العبر وديوان المبتدا والخبر)		
تاريخ ابي الغدا (المختصر في اخبار البشر)		
— ابي يعلي حمزة بن القلانسي		طبع بيروت

ص ٤٧ سطر ١٢ من المتن

ابيات المغربي — نقل ياقوت الحموي في معجم البلدان جزء ٤ ص ٢٠٩ طبع ليبسك وج ٨ ص ١٢٧ طبع مصر هذه الأبيات على الوجه الآتي :

اذا كنت مشتاقًا الى الطفّ تائقًا الى كربلا فانظر عراض المقطّم
ترى من رجال المغربيّ عصابة مضرّجة الأوساط والصدر بالدم

وقال ايضًا يرثي اباهُ وعمّه واخاه :

تركت على رَغْمي كراما اعزّة بقلبي وان كانوا بسفح المقطّم
ارافوا دماهم ظالمين وقد دروا وما قتلوا غير العلى والتكرم
فكم تركوا محراب آيٍ معطّلاً وكم تركوا من ختمةٍ لم تيمّم

وفي طبعة ليبسك (تَتَمّم) بدل تيمّم .

ص ٥٠ حاشية ٤

شاذي — قلنا ان (شادي) بالدال المهملة معناه السرور بالفارسيّة ورجّحناها على شاذ التي استعلها المؤلف وشاذي التي جرى عليها المؤرخون بالذال المعجمة واستعملها العرب في سيرهم وكتبهم والصواب ان الفرس ايضًا تنطق بها بالذال لوقوعها بعد حرف من أحرف العلة وانها تكتب شاذ كا تكتب شاذي فالذي استعل الدال المهملة من المؤرخين راى فيها الاصل الفارسي المكتوب والذي استعل الذال المعجمة راى فيها النطق الفارسي .

ص ٣٥ حـاشيـة ١

منجوتكين — قلنا ان يحيى بن سعيد الانطاكي سمّى منجوتكين (بنجوتكين) وقفّينا على قولهِ بقولنا ولعلّ ذلك هو الصواب الا انّنا علمنا من كتابٍ بعث به الينا الأب انستاس ماري الكرملي ان منجوتكين من الأعلام التركيّة المؤلفة من كلمتين منجو (عدس) وتكين (المغوار) او الشجاع او الباسل وان سكان شمالي العراق لا يزالون يستعملونه حتى ان خادم دير الاباء الكرمليين في بغداد اسمه منجو ومنجو غير ججو وهو اسم خادم آخر

ص ٣٦ حـاشيـة ٣

الدزبري — قلنا ان انوشتكين الدزبري ربّما كان الوزيري كما وجدناهُ في متن الكتاب وان ابن خلكان الذي نسبهُ الى دزبر بن رويتم الديلمي لم يعلمنا سبب هذه النسبة ولكنا اطّلعنا اخيرًا في تاريخ ابي يعلى حمزة بن القلانسي المتوفى سنة ٥٥٥ ﻫ ١١٦٠ م المعروف بذيل تاريخ دمشق ص ٧١ انه مولى تزبر بن اونم الديلمي الذي ذكره بعد ذلك باسم دزبر وقرأنا في ص ٧٦ نسخة كتاب بعث به اليه المستنصر بالله وفيه (الى انوشتكين مولى دزبر بن اونم الديلمي) مما يؤيد تحقيق ابن خلكان في نسبتهِ اليه ولكنه يخالفه في اسم والد دزبر الذي قال عنه رويتم وهذا يقول اونم كما مرّ بك .

ص ٤٠ سطر ٩ من المتن

ابن النعمان — هو القاسم بن عبد العزيز بن محمد بن النعمان الذي عزل من القضاء سنة ٤٤١ ﻫ ١٠٤٩ م وترجمته في ذيل قضاة مصر الملخّص عن (رفع الإصر عن قضاة مصر) لابن حجر العسقلاني ص ٦١٣ .

ص ٤٤ المتن والحاشية

ادام — ذكرنا كلمة ادّى في المتن وعلّقنا في الحاشية انّها في الأصل ادّا وقد نبّهنا الأب انستاس ماري الكرملي الى انّها ربّما كانت ادام وهي ملاحظة سديدة وادام تلتئم بالمعنى المقصود اكثر من ادّى اذ تكون العبارة «وادام ذلك الى ان دخل بغداد» .

ذيل على حواشي الكتاب

صفحة ٢٨ المتن

شأفة — نقلنا عن الأصل عبارة (وكانت علته شقفة ظهرت في ظهره) وقد نبّهنا الاب انستاس ماري الكرملي بكتابٍ بعث بهِ الينا من رومية انه لا يحفظ علة عُرفت بهذا الاسم الا انه يحفظ من العلل الداء المعروف بالشأفة وهي قرحة في الرجل وقال انه كان قرأ في كتاب خطّي عنده في بغداد لا يذكر اسمه الآن «الشأفة قرحة تظهر في الرجل وقد تظهر في الظهر وغيرهِ» فلعلّها هذه : قلنا وفي اساس البلاغة للزمخشري (شئفت رجله اذا خرجت عليها الشأفة وهي قرحة وقيل تشققت مثل سئفت بالسين وبرجلهِ شقوق وشقاق) اما في الصحاح للجوهري فقد جآء : «وتقول بيد فلان وبرجله شقوق ولا تقل شقاق وانما الشقاق داء يكون بالدواب وهو تشقق يصيب ارسغتها وربّما ارتفع الى اوظفتها» والشأفة قرحة تخرج في اسفل القدم فتكوى وتذهب . ولذلك فنحن ننزل على رأي الكرملي ونصحّح الشقفة بالشأفة .

ص ٢٨ حاشية ٥

ابن النعمان — للقاضي عبد العزيز بن محمد بن النعمان بن حيون ترجمة في تابع ذيل احمد بن عبد الرحمن بن برد على اخبار قضاة مصر للكندي في «كتاب الولاة وكتاب القضاة» صفحة ٥٩٥ وكذلك في ص ٥٩٩ وتُرجم له في «رفع الإصر عن قضاة مصر» لابن حجر العسقلاني الذي لُخص وذيل بالكتاب المذكور في ص ٦٠٢ ويقول الأوّل انه قُتل في النصف من رجب لسنة ثمان وتسعين وثلثمائة (١٠٠٧ م) ويقول الثاني نقلاً عن عز الدين المسبحي المؤرّخ انّ قتله كان في جمادى الآخرة من سنة تسع وتسعين وثلثمائة (١٠٠٨ م) وهما يخالفان ابن خلكان الذي قال بقتلهِ سنة ٤٠١ ﻫ (١٠١١ م) .

الخطأ	الصواب	صفحة	موضع الخطأ
—	—	—	—
تلثماية	تلثمائة	٢٥	حاشية ١
ينتقدِه	ينتقدُه	٢٢	حاشية ٤
الرايض	الرائض	٢٤	المتن وحاشية ٦
المنشى	المنشيْ	٢٥	سطر ٤ من المتن
اسا آته	اساءاته	٢٧	المتن
ثلاث مائة مسجدًا	ثلثمائة مسجدٍ	٢٧	حاشية ٢
حمل	حُمل	٢٨	سطر ٧ من المتن
هانيْ	هانئٌ	٣٠ ، ٤٣	المتن
مايتي	مائتي	٣٠ ، ٣١	—
الآشناندانى	الأُشناندانى	٣٤	الحاشية
اصطفآء	استصفاء	٣٨	المتن
آلب	أُلب	٣٩	حاشية ٣
لا يبريه	لا يبرئه	٤١	سطر ٣ من المتن
أقرهِ	اقرئه	٤١	سطر ١٠ من المتن
الجام	جام	٤٢	حاشية ٧
سكّينةٍ	سكّينهِ	٤٢	المتن
صلاتة	صلاتُه	٤٩	سطر ٧ من المتن
عراص	عراض	٤٧	سطر ١٠ من المتن
يعقده	يعدّه	٥٧	سطر ١٠ من المتن
بمباردٍ	بمباردَ	٥٨	حاشية ٣
شاكي	شاكو	٥٨	حاشية ٧
الجفة	الجحفة	٥٩	حاشية ٣
الف	الفا	٦٠	حاشية ٢
معوّج	معوجّ	٦١	سطر ٨ من المتن
لأن	لا ان	٦١	سطر ١٤ من المتن
عضّد	عضَدَ	٦١	الحاشية

ذيل على كتاب

الإشارة

الى من نال الوزارة

تأليف

امين الدين تاج الرياسة ابي القاسم علي بن منجب

بن سليمان الشهير بابن الصيرفي المصري

عنى بتحقيقه والتعليق عليه

عبد الله مخلص

عن النسخة الوحيدة المحفوظة في خزانة الكتب الخالدية ببيت المقدس

اغلاط مطبعية

الخطأ	الصواب	صفحة	موضع الخطأ
المتوفي	المتوفّى	١	المقدمة
سنيّ	سني	٩	—
لتضييٌ	لتضيٌ	٩	—
مرقضّة	مرفضّة	١٣	نسخة السجل
المعزيّة	المعزّية	١٩	سطر ٥ من المتن
خمس ماية	خمسمائة	٢١	—
ثلثماية	ثلثمائة	٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠	المتن

LE

RAID DU ROI BAUDOUIN IER EN ÉGYPTE

PAR

M. JEAN CLÉDAT.

Dans l'hiver de 1113-1114 de Jésus-Christ, 507 de l'hégire, Baudouin Ier, roi de Jérusalem, d'Acre, de Jaffa et d'autres lieux, descendit pour la première fois vers l'Égypte, accompagné de ses chevaliers et d'une nombreuse troupe. Dans sa marche, il fut arrêté et obligé de lâcher sa conquête à cause d'un traité de paix contracté avec le gouverneur d'Égypte, el-Afdal, fils de l'Arménien l'émir Badr el-Djamâli, dit el-Djouyouch, ministre du prince fatimide el-Moustansir. Mais auparavant il avait eu le temps de razzier les champs et les bourgs du Djifâr, grande plaine côtière méditerranéenne, et d'arrêter une forte caravane qui venait d'Égypte et se dirigeait sur la Syrie, aux environs des marais salants, qui portent le nom de notre héros, *Sabkha al-Bardaouîl*. C'est l'ancien lac *Sirbonis* des Grecs, qu'ils appelaient aussi *Barathra*, parce que la plus grande partie du lac, à cette époque, était marécageuse.

La paix entre les deux rivaux ne dura pas longtemps. Moins de quatre ans après, en 1118, Baudouin «pense, dit Guillaume de Tyr, que la terre d'Égypte lui a fait de grands ennuis»[1], et décide subitement d'aller châtier l'ennemi. Sans arrêt et d'une marche rapide il arrive devant Péluse, la célèbre citadelle, qui s'appelait alors *el-Faramâ*. C'est une cité «mout encienne», dit notre chroniqueur. «Cele citez, ajoute-t-il, est asise seur le rivage de la mer, ne n'est pas loing de la bouche del flum del Nil qui a non Qarabeis sus que siet la cité de Tanis. C'est la citez ou Moyses fist plusors signes devant le roi Pharaon[2].» Trois siècles auparavant, exactement en 854, les murs et la citadelle avaient été relevés par le khalife el-Moutaouakkil, en même temps que les citadelles de Damiette et de Tennîs[3]. Peu de temps après, sous les successeurs immédiats d'el-Moutaouakkil, mais certainement avant le règne du khalife Ibn Touloun,

[1] *Historiens des Croisades. — Histor. occid.*, I, p. 508.

[2] *Ibid.*, p. 508.

[3] Maqrîzî, trad. Bouriant, p. 625.

courait une légende rapportant que le ministre al-Moudabbar avait essayé d'arracher de Péluse les portes de la ville et d'autres monuments pour être transportés à *Tennîs*. Voici du reste la relation de l'historien arabe *Fadâ'il Misr :* « Il y avait dans la cité de Tinnîs un gouverneur appelé Ibn al-Mudabbar, qui envoya des hommes à El-Faramah pour démolir la pierre travaillée des portes, sur le côté est de la cité[1]. Mais lorsque ceux qui étaient envoyés arrivèrent pour extraire les pierres, le peuple d'El-Faramâ sortit armé à leur rencontre, et leur défendit d'extraire les pierres, disant : « Ces portes sont anciennes, et n'ont « jamais été injuriées par aucun roi ou aucun autre homme; comment alors « pouvons-nous vous permettre d'en extraire les pierres, et prenez-les dans un « autre pays? Ainsi c'était par ces portes que Jacob, le père des tribus, le fils « d'Isaac, le fils d'Abraham, l'Ami (de Dieu) — que la paix soit sur eux! — fit « son entrée[2]; et si par hasard un de ces rois qui croit en Dieu, entreprit de « restaurer les portes, alors leurs pierres pourraient être trouvées en sûreté « et dans leurs places. » Ainsi les hommes s'en allèrent et ne déplacèrent pas une pierre. » Qu'y a-t-il de vrai dans ce récit? Probablement nous ne le saurons jamais. Ce que nous devons retenir, c'est que des gens de Tennîs, grande ville maritime, voisine de Péluse, tentèrent de démolir des monuments de cette cité[3]. Il est fort probable que le travail était commencé lorsque les Pélusiotes s'insurgèrent contre cette spoliation. Tennîs était à l'époque de sa plus grande splendeur, tandis que Péluse commençait à décliner[4]. Et lorsque Baudouin Ier alla l'attaquer, il « ne trouva qu'un pays désert et les populations

[1] Maqrîzî, trad. Bouriant, p. 626, dit que Modabbar avait besoin de ces pierres pour faire de la chaux. La remarque est intéressante. Elle nous apprend d'une façon certaine l'emploi des pierres calcaires et la cause de leur disparition, si nous ne l'étions pas par d'autres témoignages. Dans le Delta, sol privé de carrières, le granit servait à faire des meules de moulins. La grande enceinte de Péluse n'avait qu'une seule porte d'entrée; elle est située sur la face nord, tout près de l'angle est.

[2] Il y a un flottement dans la tradition. Il provient des changements et des transformations politiques de la région. Une autre tradition veut que Jacob soit entré en Égypte à el-Arich (voir *Bull. Institut franç. du Caire,* t. XVIII, p. 191). Il est très vraisemblable que Jacob, comme tous les émigrants asiatiques, antérieurs à la domination grecque, pénétrèrent en Égypte par *Zarou* (el-Qantarah).

[3] La démolition des monuments antiques pour reconstruire de nouveaux édifices est un thème assez fréquent dans la littérature ancienne. Je renvoie à ce sujet à la note de Silvestre de Sacy, *Relation d'Égypte,* p. 520, qui rapporte quelques-unes de ces légendes.

[4] Maqrîzî, trad. Bouriant, p. 624, rapporte que les Grecs abordèrent Faramâ avec une

en fuite»[1]. Cette observation est absolument conforme avec le rapport de Guillaume de Tyr : «Faramia ceste cité dont ge vos ai parlé, est ore toute deserte, mès ele fu enciennement mout grant chose, et grant planté de gent i abitoient»[2]; mais elle n'est pas absolument conforme avec la vérité. Ce serait fausser l'histoire que de voir Péluse sous ce jour particulièrement défavorable, car trente-deux ans après, en 1150, elle attire encore sur elle l'attention du roi franc Amauri et de ses troupes. Donc, déchue de son antique splendeur, mais pas déserte, la puissante et célèbre cité possédait encore dans son enceinte, trop vaste alors pour sa population cosmopolite, de beaux monuments, et dans ses entrepôts de grandes réserves de marchandises annonçant chez les habitants de grandes fortunes. D'autre part, si les fortifications de la «Clef de l'Égypte» était en mauvais état, ses fortes murailles de briques lui assuraient toujours une valeur militaire et en imposaient encore aux armées ennemies. Aussi, et avant tout, était-il nécessaire de s'emparer de cet obstacle, qui livrait le Delta aux invasions. Baudouin fit comme ses prédécesseurs, mais il fit le siège d'une ville à peu près sans défense. C'est ce qui résulte des brèves allusions des chroniqueurs.

Donc, au mois de mars de l'année 1118[3], époque favorable pour la traversée du marécageux et fiévreux Djifâr, le roi Baudouin renouvelle son attaque, interrompue par la paix, contre l'Égypte. Des fuyards venus de Syrie, précédant l'armée, ont annoncé l'événement aux Égyptiens[4]. D'une seule traite, sauf les étapes nécessaires au repos des hommes, Baudouin arrive à l'improviste devant Péluse. El-Afdal, grand vizir tout-puissant du khalife al-Âmir, surpris, n'avait pas eu le temps de se préparer à la guerre. Péluse était livrée à ses seules forces. Aussi les habitants n'opposèrent-ils aucune résistance à l'armée envahissante des Francs : «le roi la prend aussitôt», dit Guillaume de Tyr[5]. Le premier soin de l'armée, après la prise de la ville, fut de se livrer

flotte en 955. Doit-on penser que la branche Pélusiaque était encore accessible aux navires? Certaines raisons permettent d'en douter; cependant je n'ose l'affirmer.

[1] *Rec. des histor. des Crois., Histor. arméniens*, p. 118, d'après la *Chronique* de Mathieu d'Édesse.

[2] *Rec. des histor. des Crois., Histor. occid.*, p. 963.

[3] La date exacte de l'expédition nous est donnée par *Historia Hierosolymitana*, cap. LVI, *de classe Babylonica*, dans *Histor. des Crois.*, vol. III, p. 481.

[4] Maqrîzî, trad. Bouriant, p. 626.

[5] *Rec. des histor. des Crois., Histor. occident.*, vol. I, p. 508.

au pillage. «Baudouin, dit l'historien arabe Maqrîzî, donne l'ordre de piller, de détruire et de démolir les mosquées. La mosquée et les oratoires furent livrés aux flammes ainsi que le reste de la ville[1].» La nouvelle du désastre eut un grand retentissement en Égypte. Péluse prise, c'était la route de la capitale, Le Caire, ouverte à l'invasion, et la riche plaine du Nil livrée à la plus funeste dévastation. Mais Allah ne le voulut pas, dit un chroniqueur arabe[2].

Que se passa-t-il au juste? Une grande confusion règne dans les récits concernant les événements qui suivirent le sac de Péluse. Aucun récit n'est plus dramatique que la mort douloureuse du roi, survenue presque immédiatement après. Les narrations sobrement écrites que nous possédons, rédigées à l'époque, racontent naïvement ce qu'il advint de cette superbe armée à son retour, arrêtée subitement dans sa marche conquérante; la pénible retraite, véritable désastre, d'une troupe décimée par la faim, la soif et la chaleur, rongée par le typhus, dont le roi devait mourir; à travers une plaine ravagée par les soldats, fangeuse, aride, pestilentielle, de trois jours de marche dure, sous une chaleur écrasante, entre le désert et les eaux réfléchissantes du lac. Et probablement, ce que ne disent pas les récits, les troupes harassées avaient à leurs trousses une multitude de Bédouins pillards, les mêmes que nous trouvons à toutes les époques de l'histoire d'Égypte, descendus de tous les coins du désert, le *badiet-el-Tîh*, attaquant et massacrant tour à tour la queue et même la droite de la colonne franque, incapable d'opposer une résistance quelconque à ces nouveaux ennemis, fuyards et toujours insaisissables. Mais laissons parler les textes sur cette sinistre aventure, restée jusqu'à nos jours, sous une forme légendaire, sorte de roman d'aventure dans le goût de nos récits du moyen âge, dans la mémoire des gens d'el-Arîch, localité proche où devait se terminer cette malheureuse tragédie.

Après le siège de Péluse, Baudouin se porta vers *Tennîs*, à 30 kilomètres de là; c'était une vieille cité égyptienne, *Ḥenensou*, que les Grecs nommaient *Héracléopolis Parva*. Ce qu'il en reste, en partie immergé dans le lac Menzaleh, se voit à gauche du Canal de Suez, à 5 kilomètres au sud de Port-Saïd. Cette ville était à la fois un port maritime, dans la branche Tanitique, une citadelle et un centre industriel, remarquable par ses étoffes, teintes et brochées. Elle

[1] Maqrîzî, trad. Bouriant, p. 626. — [2] *Histor. des Crois., Histor. orient.*, vol. III, p. 488.

fut rasée et détruite en 1225, par ordre du sultan al-Malik al-Kâmil, pour faire cesser, dit-on, les attaques des Francs. En 535, les lacs de Damiette et de Tennîs étaient réunis, et la ville de Tennîs ne formait plus qu'une île dans le lac qu'on appelle depuis : *Menzaleh.*

Certains chroniqueurs arabes racontent que les Égyptiens, pendant que les Francs prenaient et saccageaient Péluse, eurent le temps de se ressaisir et de préparer une contre-offensive. C'est devant la branche Pélusiaque que les troupes musulmanes attendirent les Francs. Ceux-ci, surpris à leur tour, fortement chargés et incapables de résister à l'attaque, furent contraints de battre en retraite. D'autres disent qu'à la suite de ce fait de guerre, le roi Baudouin tomba malade d'une dysenterie, ce qui l'obligea à retourner en arrière. Une autre tradition veut que Baudouin, passant le Nil, faillit être englouti dans les eaux du lac de Tennîs, à un endroit appelé *Hisn el-mâ* «la forteresse de l'eau», et qu'il n'osa aller plus loin[1]. Enfin d'autres auteurs, dont Guillaume de Tyr, rapportent que c'est à la suite d'un déjeuner aux poissons qu'il tomba malade. Au milieu de ces récits contradictoires il est difficile de se faire une opinion. Cependant je crois que le premier rapport est le plus sérieux et le seul vrai. Toujours est-il que Baudouin fut obligé de revenir sur ses pas et de reprendre, cette fois d'une façon désastreuse, l'ennemi à ses trousses, le chemin de Jérusalem. «Il partit de là (Péluse) malade, et mourut avant d'arriver à El-Arîch. Ses compagnons lui ouvrirent le ventre, jetèrent les intestins de côté, à l'endroit sur lequel on continue jusqu'à ce jour à lancer des pierres. Ils emportèrent son corps et l'enterrèrent à Komama (église de la Résurrection (Golgotha) à Jérusalem). La Sebkha de Bardouîl qui est au milieu des sables, sur la route de Syrie, tire de lui son nom. Les gens du peuple disent que les pierres jetées (et amoncelées) dans cet endroit marquent le tombeau de Baudouin, mais ils se trompent : ce sont les intestins qui s'y trouvent[2].» Les compagnons du roi tentèrent de cacher sa mort à la troupe[3];

[1] Kamel-Alterarykh (*Histor. des Crois., Histor. orient.*, vol. I, p. 314) raconte que Baudouin arrivé en face de l'île de Tennis se mit à nager dans le Nil, et que ce bain fit rouvrir une vieille blessure, laquelle entraîna par la suite la mort du roi.

[2] D'après Abou'l-Fida, dans *Histor. des Crois., Histor. orient.*, I, p. 10.

[3] Maqrîzî, trad. Bouriant, p. 626 : «Ses compagnons cachèrent sa mort et se retirèrent après avoir fendu le corps de Baudouin et l'avoir rempli de sel, afin de le transporter dans son pays, où on l'enterra».

mais ils ne purent la tenir longtemps secrète. Afin de pouvoir ramener le corps à Jérusalem, au milieu de grandes difficultés, quatre jours au moins étaient nécessaires. On procéda sur place à l'embaumement du corps. Du reste, suivant une tradition on ne fit que remplir un devoir exprimé par le roi lui-même avant sa mort. Voici ce que dit Albert d'Aix à ce sujet : «Baudouin fit venir son cuisinier, et lui fit jurer d'exécuter ce qu'il allait lui commander : Apprends que je vais bientôt mourir; de même que tu m'as aimé pendant ma vie, sois-moi fidèle après ma mort. Dès que je ne serai plus, ouvre mon corps, frotte-le de sel au dedans et au dehors. Remplis-en mes yeux, mes oreilles et ma bouche. Transporte-moi aussitôt à Jérusalem avec les autres qui doivent m'y accompagner. Et sache qu'en accomplissant mes désirs, tu me donneras encore une preuve de ta fidélité[1].» L'histoire du gâte-sauce transformé en taricheute n'est point banale. Quoi qu'il en soit de ce récit piquant, l'embaumement fut exécuté aussitôt; les entrailles putrescibles, retirées du corps pendant l'opération, furent ensevelies dans l'endroit que l'on appelle depuis ce temps-là *Hagiarat-el-Bardouîl* «les pierres de Baudouin». La légende, qui est ancienne, car on la trouve rapportée par les premiers chroniqueurs des Croisades, veut qu'en souvenir de ce dépôt les gens qui passent par cet endroit jettent une pierre où ont été ensevelis les viscères royaux. La tradition, un peu déformée, car ce ne sont plus les viscères, mais le corps lui-même qui repose dans ce lieu, est toujours vivante parmi les Bédouins d'el-Arîch. Et même ils m'ont affirmé sérieusement que les gens qui passent près de là jettent toujours des pierres sur le lieu de ce dépôt; mais j'ajoute aussi que les Bédouins à qui je me suis adressé, très au courant de la légende, n'ont pu me montrer exactement ce point. Selon eux et la tradition, il se trouverait entre Abou Mazrouh[2], à l'ouest, et *bîr* el-Mesoudiah, à l'est. J'ajoute encore que j'ai fréquemment passé par là et que je n'ai jamais rien vu, de près ou de loin, ressemblant à un *memorium*. D'autres voyageurs seront peut-être plus heureux que moi : je le souhaite.

Dans cette esquisse j'ai essayé de décrire, aussi clairement que possible, la tentative avortée du roi Baudouin Ier contre l'Égypte, et le résultat malheureux de cette triste campagne. Constatons aussi que cette pitoyable descente

[1] Michaud, *Bibliographie des Croisades*, vol. I, p. 70. L'histoire nous dit qu'il reçut à ses derniers moments l'assistance de l'évêque de Ramleh, Roger, qui accompagnait le roi dans l'expédition.

[2] Ancien établissement romain.

en Égypte prend dans les divers récits, transmis par les *Chroniqueurs*, un caractère légendaire. C'est ce caractère particulier, que la pensée arabe a développé, que je voudrais reproduire dans cet article.

Pour bien montrer le caractère de la légende, il est nécessaire de présenter tout d'abord les personnages qui entrent dans le corps du récit : 1° Baudouin, roi du pays; son domaine s'étend de Gaza à Péluse, ou plus exactement jusqu'à la frontière égyptienne. 2° Abou-Zeid, héros de romans arabes, dont les aventures, semées d'épisodes extraordinaires, sont très estimées des Orientaux. Le trait essentiel de ces romans, mis sous le nom d'Abou-Zeid, est de retracer les tribulations des Banou-Hilâl, Bédouins nomades qui ravageaient l'Arabie sous le règne des sultans Abbassides. Vaincus par les Fâtimides d'Égypte, ils furent déportés en Haute-Égypte, puis chassés ils se dirigèrent vers l'Afrique. C'est cette dernière expédition, qui eut lieu vers le XIe siècle, qui a inspiré notre récit. 3° Le dernier personnage est une femme, dont nous ignorons le nom, mais qui, comme on le verra, ressemble étrangement à Dalilah, la compagne du célèbre juge des Israélites, Samson.

Dans ce conte, sorte de roman de chevalerie, la tentative de conquête de Baudouin disparaît entièrement. Son intérêt réside dans la juxtaposition de traditions historiques, plus ou moins altérées, mais parfaitement reconnaissables, de plusieurs légendes qui se sont déroulées dans la région, à des époques bien différentes les unes des autres. En premier lieu nous y reconnaissons le combat singulier du héros égyptien Sinouhit, qui vivait sous la XIIe dynastie, contre le Bédouin du *Retennou*[1]. Le combat de David et du géant Goliath pourrait avoir été, dans certaines parties, emprunté au Roman égyptien. La légende de Samson et de Dalilah, sa concubine. Enfin la légende des «pierres amoncelées» sur le lieu où furent déposées les entrailles de Baudouin, trouve son correspondant dans la légende du *djebel* Serbâl, au Sinaï. Là, on montre un monceau de pierres nommé *Hosân Abou Zenneh* «le cheval d'Abou Zenneh», sur lequel les Bédouins ont coutume de jeter une pierre ou du sable. Ce lieu marque l'endroit où aurait expiré le cheval d'Abou-Zenneh[2].

Comment a pu se créer cette association complexe de légendes? Nous ne pouvons le dire. Il est certain, cependant, que le milieu où elles sont nées n'est

[1] G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 3e édit., p. 67.

[2] Isambert, *Itinér. de l'Orient : Syrie, Palestine*, p. 14 (Guide Joanne).

pas sans avoir influencé cette réunion. Il y a eu attraction. Le roman tel que nous l'avons entendu n'a pu naître que dans l'usage et dans des circonstances particulières, et son développement tient à l'imagination brillante des conteurs arabes. Baudouin est transformé en héros local; il est le sultan du littoral.

La scène se passe entre el-Arîch et le lac de Baudouin, dans cette vaste plaine aride qui s'ouvre sur la Méditerranée, en direction de Suez. C'est le grand passage des caravanes allant à la mer Rouge. Au nord, la plaine est limitée par deux ruines de forteresses romaines : l'une, à l'est, s'appelle *Abou-Mazrouh;* l'autre, à l'ouest, *bîr Mâzar,* dont l'emplacement est occupé par un cimetière de Bédouins. Ces deux constructions, destinées à surveiller les communications, reliaient aussi les deux importantes cités de Rhinocorura et Ostracine.

Les Nabathéens, grands trafiquants, aussi bien que les autres populations de la presqu'île arabique, avaient, pour pénétrer en Égypte, trois routes à leur disposition : la route du sud, dite de l'Aqabâ; la route du centre, qui traverse les montagnes rocheuses de Hellal et de Magharah; et la route du nord, qui passe par el-Arîch et rentre en Égypte en suivant la côte méditerranéenne, ou en traversant le Djifâr, par le sud du lac de Baudouin. C'est cette dernière qu'avait choisie Abou-Zeid pour aller en Afrique. Il était donc de toute nécessité, pour le conquérant arabe, de traverser le domaine de Baudouin ibn Rachîd, roi très chrétien, suivant la légende. Il est intéressant de constater que la tradition musulmane a conservé au roi franc son titre de roi chrétien. Ceci dit, voici le récit tel que je l'ai entendu.

Je passe tout d'abord sur la naissance et la jeunesse d'Abou-Zeid, par lesquelles mon narrateur a commencé son récit. C'est une partie bien connue de la vie du héros. Elle a été souvent reproduite. Ses aventures héroïques ne commencent réellement qu'avec ses luttes avec les tribus arabes. C'est à partir de cette date, il était encore jeune homme, que naquit sa célébrité. Les aventures du roi Baudouin et d'Abou-Zeid constituent à elles seules un des récits les plus attrayants de l'œuvre écrite sous le nom d'Abou-Zeid.

Abou-Zeid vivait, au temps ancien, dans le pays de Negeb, en Arabie. C'était un cavalier renommé et un chef des plus illustres parmi les chefs des tribus. Un jour il convint, avec deux de ses compagnons, Diâb et Abou-Hassan, suivi

d'une nombreuse troupe, d'aller conquérir le pays de Tunis, au Magreb, en longeant la côte de la mer. Pour cela, il était nécessaire de traverser le pays, entre Gaza et el-Bardaouîl[1], occupé par le sultan chrétien el-Bardaouîl (Baudouin) ibn Rachîd[2], qui barrait la route avec ses hommes. Il fallait donc, avant tout, avoir la permission d'el-Bardaouîl pour traverser ce territoire. El-Bardaouîl campait dans la région d'el-Arîch. Comme Abou-Zeid, c'était un fier et brillant cavalier, respecté et craint dans le pays entier et dans toute la région. L'obstacle était grand. Abou-Zeid n'ose pas le franchir; il répugne à l'attaque directe, car on lui a dit, et cela le remplit de terreur, que Bardaouîl est invincible. Il pense, en conséquence, que le mieux est de le gagner par la persuasion. Cependant dix jours se passent en palabres vaines. Et Abou-Zeid n'a rien obtenu de son terrible adversaire.

Un certain soir les trois chefs arabes se réunirent et tinrent conseil. Il fut décidé que seul Abou-Zeid, la nuit, irait surprendre le roi Bardaouîl, pendant son sommeil. Le fils du désert monté sur son coursier, richement harnaché, part pour le camp de son ennemi. Il arrive sans encombre à la tente royale. Il réveille Bardaouîl et lui dit : «Je suis venu et veux me battre avec toi»[3]. Le roi franc tout d'abord se met à rire, puis répondit : «Un seul homme ne peut me vaincre». Mais Abou-Zeid insiste encore et finit par faire accepter le duel. On se battra à cheval, à l'épée et en champ clos, devant toutes les troupes assemblées.

Le lendemain toutes affaires cessantes, les deux héros sont en présence sous les yeux des troupes au complet. Durant plusieurs longues journées ils combattirent vaillamment; on ne pouvait dire quel était le plus brave. Ils maniaient l'épée avec une admirable dextérité, se frappant l'un l'autre, sans jamais se

[1] Les Arabes appellent el-Bardaouîl un lieu de pêcherie, situé dans le lac el-Bardaouîl, en face d'el-Guels (anc. *Kasios*). Ici la légende désigne le lac et la région attenante.

[2] Ce Rachîd est certainement Haroun el-Rachîd. Il est curieux de noter cette association de grands héros semi-légendaires dans notre roman.

[3] Dans le *Conte de Sinouhît* (Maspero, *ibid.*, p. 67) on lit : «Un fort de Tonou vint, il me défia dans *ma tente* : c'était un héros qui n'avait point de seconds, car il avait vaincu Tonou tout entier (Abou-Zeid avait vaincu toutes les tribus arabes). Il disait qu'il lutterait avec moi, il imaginait *qu'il pourrait me battre*..... A l'aube le pays de Tonou accourut; il avait réuni ses tribus, convoqué tous les pays voisins.» La suite se passe comme dans notre légende, mais le fort de Tonou est vaincu, tandis que Baudouin reste sur le carreau.

lasser et sans jamais se blesser. C'était une lutte épique où les deux adversaires rivalisaient de courage, et aussi un très beau spectacle sous un soleil éblouissant; et comme décor la mer verte d'un côté, la dune de sable jaune de l'autre, et dans le fond des touffes de palmiers. Chaque soir les deux duellistes et leurs troupes se retiraient dans leurs retranchements; et le lendemain la lutte recommençait aussi opiniâtre et aussi ardente, mais toujours sans résultat, ni pour l'un ni pour l'autre. Ce qui suit est l'exacte répétition de l'histoire du juge d'Israël, Samson, et de la trahison de Dalilah, la philistine de *Soreq,* village dont on ignore l'emplacement, mais que je vois, à cause des événements, non loin de Gaza. Le nom de la femme dans la légende de Baudouin, je l'ai déjà dit, n'est pas donné; au lieu de la chevelure de Samson, Baudouin tient sa force de la puissance magique de sa coiffure. C'était une *taqieh,* espèce de calotte grise en feutre, recouverte d'une *koufieh,* mouchoir en couleur, qu'une corde en poils de chameau, une ou deux fois enroulée, serre autour de la tête. C'est la coiffure ordinaire des Bédouins.

Abou-Zeid n'arrivant pas à vaincre son partenaire par la force, eut recours à la ruse. Il s'adressa pour cela à la concubine de Baudouin. Cette femme n'aimait pas son amant royal; elle se laissa facilement séduire par les belles paroles et surtout par les brillantes promesses d'Abou-Zeid. Mais comme Samson, ce n'est pas sans résister que Baudouin se décide à livrer le secret de sa force mystérieuse. Plusieurs jours il tient ferme aux embûches de sa maîtresse, bien qu'il se croie toujours aimé. Ce sont, chaque nuit. de la part de la femme, les mêmes interrogations, les mêmes suppliques et les mêmes paroles passionnées; mais c'est en vain qu'elle menace et supplie tour à tour. Et les conversations intimes se poursuivent sans discontinuer de la sorte. Mais Baudouin, las d'entendre toujours les mêmes questions, cède enfin à la curiosité de Dalilah. Sa force, il la tient de sa coiffure; s'il la pose, il devient immédiatement comme tous les autres hommes. Par une nouvelle ruse, la Dalilah moderne incite le redouté Baudouin à se battre sans sa *koufieh,* sa force ne pouvant disparaître comme il le prétend. Malheureusement le roi accède à cette funeste et nouvelle demande; et au matin, contrairement à son habitude, et comme il l'a promis à sa maîtresse, on le voit apparaître nu-tête au combat. Ayant dès lors perdu sa force, à la première attaque Baudouin est renversé de che-

val, tué et la tête coupée[1]. A la suite de cette victoire, Abou-Zeid et ses compagnons peuvent continuer leur marche vers l'Afrique. Pendant ce temps les soldats de Baudouin, qui avaient assisté à sa défaite, enterrent leur roi à l'emplacement même où il était tombé. Et les Arabes ajoutent qu'on voit encore son tombeau et que les passants jettent toujours sur cette tombe une pierre en passant; enfin ils disent encore que l'on voit la trace, sur le sable, des pieds du cheval d'Abou-Zeid. Inutile d'ajouter que je n'ai rien vu qui ressemblât à un tombeau ou à des marques de pieds d'un cheval. Tel est le récit que me fit un cheikh d'el-Arîch, Abou-Zakarî, le 16 mars 1914, un soir à mon campement d'el-Flousiyeh, village de pêcheurs, situé sur l'emplacement de l'ancienne *Ostracine,* ville forte et port à l'extrémité est du lac de Baudouin. *Hagiarat-el-Bardaouîl* est à près de trois heures de distance à l'est de ce lieu.

J. Clédat.

[1] A rapprocher du combat de David et du géant Goliath.

LE

CARACTÈRE RELIGIEUX DU *ṮĀR* OU VENDETTA CHEZ LES ARABES PRÉISLAMITES

PAR

HENRI LAMMENS.

Les orientalistes continueront longtemps encore à discuter sur la réalité, ensuite sur la profondeur du sentiment religieux qu'il convient de prêter aux Bédouins de la préhégire. On ne découvre pas trace de vraies préoccupations religieuses, en dépouillant leur vieille poésie, «légère et indévote», comme l'a pertinemment qualifiée Renan. Dans le siècle qui vit naître Mahomet, Allah commence pourtant à émerger de la masse des divinités particulières, du groupe des bétyles de tribu et de clan. On continue à jurer par «Al-Lāt et Al-ʿOzzā», mais avec le poète, Aus ibn Ḥaǵar, on y ajoute maintenant la mention d'Allah, «lequel est plus grand que ces déesses», إن الله منهنّ اكبرُ [1]. *Allah akbar!* C'est le cri monothéiste de l'islam. Il resterait à savoir comment les contemporains d'Aus se représentaient ce dieu «supérieur». Le considéraient-ils comme le père des déesses? — Ainsi l'affirme le Qoran (xxxvii, 149; lii, 39), dont l'auteur devait s'y connaître. Le dégageaient-ils nettement du *dahr* «destin» et des forces aveugles de la nature? Autre confusion que semble suggérer également le Qoran.

Le problème ne paraît pas moins compliqué, quand on essaie de préciser le nombre et la nature des obligations morales que rappelait aux vieux Sarrasins le vocable *dīn* auquel nous assignons couramment comme équivalent notre terme «religion». Mais j'ose affirmer que parmi les obligations résultant du *dīn*, parmi les lois les plus saintes, ils comprenaient le *ṯār*[2] ou vendetta.

[1] Aus ibn Ḥaǵar, *Divan* (éd. Geyer), 11, v. 2.

[2] J'adopte cette orthographe expéditive, de préférence à la graphie plus correcte *ṯaʾr*. Un synonyme de *ṯār* est *witr*; d'où *mautoūr* «le vengeur». Le vengeur légal est également appelé *walī* (*Qoran*, xvii, 35; xxvii, 50). C'est le plus proche parent ou allié.

Celle-ci leur apparaissait comme la meilleure garantie, comme la plus impérieuse institution de leur organisation traditionnelle.

Or, pour le nomade, il n'existe pas deux façons de rendre hommage à la convenance d'une loi, de reconnaître toute sa valeur de conservation sociale. Sa fruste psychologie confond fatalement les obligations qui en découlent avec des devoirs de religion. Sans prétendre refaire la *Blutrache* de Procksch[1] lequel, pas plus que Wellhausen dans ses *Reste arabischen Heidentums*[2], n'a envisagé l'aspect religieux du sujet, je voudrais montrer la place importante du *ṯār* dans ce qu'on a très justement appelé «dīn al-ʿArab», à savoir dans le modeste ensemble de concepts qui ont alimenté l'indigente vie religieuse et morale des Bédouins d'avant l'hégire.

I

Personne n'a su — avec autant de frénésie que ces endurcis individualistes — rendre hommage à la permanence des liens créés par le sang. Non que la question de l'au delà, la survie après la mort les aient jamais sérieusement préoccupés. Mais, dans leur estime, le principe vital, l'âme liquide, النفس السائلة — comme ils l'appellent parfois — résident dans le sang[3]. L'effusion du sang réclame vengeance. Non expié et jusqu'à la dernière goutte, ce sang retomberait sur la tête du *walī*, du vengeur légal. Ce qui achève ensuite de les élever au-dessus des calculs de l'individualisme bédouin, c'est qu'ils se rendent compte que l'impunité entraînerait la ruine de la dernière unité sociale — la famille — qui subsiste dans l'anarchique existence du désert.

Aussi le meurtre d'un parent ou d'un contribule rétablit-il, pour ainsi dire automatiquement, l'accord toujours précaire au sein du clan nomade, uni désormais dans la poursuite de la vengeance. Il transforme en hommes de cœur, en héros, les plus frêles adolescents, les plus timides d'entre les Bédouins — êtres passionnés, violents sans doute, mais peu belliqueux par tempérament. Les femmes ne font pas exception à cette loi générale[4]. Les sœurs, les mères

[1] Procksch, *Die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, Leipzig, 1899.

[2] *Ibid.*, p. 122; comment chez l'Arabe toute obligation sérieuse prend l'aspect d'un acte religieux et fait partie du *dīn*.

[3] Cf. Masʿoūdī, *Prairies*, III, p. 309; Kowalski dans *WZKM*, XXXI, p. 200, n. 3.

[4] Voir notre IIe partie.

des victimes ne se montrent pas les moins animées dans cette explosion d'énergie farouche. Leurs récriminations, leurs chants exaspèrent jusqu'au délire la résolution des hommes. Elles métamorphoseront en paladin le prince-poète, l'insouciant Amroulqais, jusque-là ami du vin et des plaisirs faciles. Ce n'est pas la soif du sang, l'aveugle instinct de la vengeance, mais le sentiment de la piété qui inspire, anime le Bédouin, la piété envers les siens[1], quand même ceux-ci l'auraient — tel fut le cas d'Amroulqais[2] — repoussé de leur sein. C'est la religion de la famille, la seule qu'il comprenne pleinement et dont il refuse de contester les obligations. Par ailleurs sa détermination le laisse sans illusions. Il s'expose à la mort, à la merci d'un adversaire, «d'un héros, guerrier expérimenté dans le maniement des armes», بطَل شاكِ السلاح مُجرَّب[3]. Sans vouloir dissimuler son angoisse, il s'efforce plutôt de raffermir son cœur chancelant en face du danger qu'il va affronter :

Je dis à mon âme — je n'ai qu'une vie à risquer — : trêve de reproches! Je suis décidé à ne pas reculer[4].

Il tient à la vie et ne s'en cache pas. Sa détermination réside dans le ton plus que dans la volonté, laquelle se raidit. «Il ne possède qu'une âme»; on ne meurt qu'une fois!!

Aussi pour ne pas être tenté de se soustraire à ce devoir, amer mais inéluctable, pour le garder sans cesse sous ses yeux, il créera une sorte de rituel minutieux, lequel réglemente l'accomplissement du *ṯār*. Cet être farouchement indépendant, répugnant d'instinct à l'ascétisme et au renoncement, acceptait de s'assujettir aux plus crucifiantes abstentions, aux mortifications atteignant à la fois son amour-propre et sa sensualité. Il se soumettait aux pratiques, qui revêtent précisément, à ses yeux, la plus haute signification religieuse, à savoir l'*iḥrām*. Elles le transformaient extérieurement en *anathème;*

[1] Goldziher, *Muhammed. Studien*, I, p. 15, etc.

[2] *Aǵ.*, VIII, p. 67, etc. «Il m'a désavoué en mon adolescence et m'impose, dans mon âge mûr, le poids de son sang», ضيّعني صغيرًا وحمّلني دمَهُ كبيرًا.

[3] Ibn Hiśām (éd. Wüstenfeld), *Sira*, p. 432, 4, etc.

[4] Bohtorī, *Ḥamāsa* (éd. Cheikho), p. 9. Cliché souvent repris par les poètes; Bohtorī, *op. cit.*, n° 3, 6; 'Āmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan* (éd. Lyall), XI, 11; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, VI, p. 144, 145; Ibn Hiśām, *loc. cit.;* Abou Tammām, *Ḥamāsa* (éd. Freitag), p. 482, v. 2.

elles le maintenaient sous le coup du «ḥerem», comme dirait la Bible[1], tant qu'il n'aurait pas accompli sa mission et son serment[2]. En l'isolant du monde, de ses contribules et de sa famille — conformément au concept primitif de l'*iḥrām*[3] — elles lui conféraient les dehors d'un pénitent, d'une victime vouée à l'exécution d'un devoir sacré[4]. Telle était, à ses yeux, la suprême manifestation du *zohd* «ascétisme», la seule que son esprit réaliste voulait admettre. C'était l'expression la plus élevée pour lui du *ta'alloh,* par laquelle le nomade estimait se rapprocher de la divinité.

Le vin, étant une boisson de luxe, demeurait le symbole d'une existence large, la marque dénotant les *sayyd,* et tout Bédouin prétendait être sayyd. La rareté de l'eau — de l'eau potable surtout — ne permettait guère de multiplier les lotions. Sans le lait de leurs chamelles, la moitié des nomades périrait de soif. C'est l'amplitude du serment rituel qui doit être envisagée. En déclarant renoncer au vin, aux ablutions, à l'usage des parfums, aux joies du foyer[5], en abandonnant sa chevelure à la vermine — fléau de la vie nomade — l'Arabe estimait ne pouvoir marquer plus expressivement la nature sacrée du دين العرب, en quelle haute estime il tenait la sainteté de la vie humaine, les liens qui unissaient, par delà la tombe, les membres de la famille arabe.

Le Bédouin paraît tenté de considérer la fidélité à la parole donnée comme une vertu aristocratique[6], celle des grands chefs, des tribus riches et puissantes, de tous ceux à qui il en coûte peu ou prou de la pratiquer[7]. Ḥātim Ṭayy et les Omayyades ne trahissent pas leurs clients, «comme se le permettent les autres», observent les poètes[8]. Les *autres,* c'est la Sarracène anonyme

[1] Cf. Delporte, *L'anathème de Jahvé : recherches sur le ḥerem préexilien*, dans *Recherches de science religieuse*, V, p. 321, 331.

[2] Voir l'énumération de ces abstinences rituelles; *Aġ.*, IX, p. 7; comp. *Aġ.*, S. (= éd. Salhani), I, p. 180; Bohtorī, *Ḥamāsa* (éd. Cheikho), n°s 152, 153, 154-156 : «je me suis vengé; je puis boire maintenant». J'y reviendrai plus bas.

[3] Antérieurement aux adoucissements que la coutume y introduira, en matière de *tār :* elle supprima la séparation d'avec la famille.

[4] Wellhausen, *Reste,* p. 122 : l'*iḥrām* et le *tār* sont inséparables.

[5] Cf. Wāqidī (éd. Wellhausen), p. 75; cf. Goldziher, *Abhandlungen*, II, p. 35. Comme le comprenait le rituel primitif.

[6] *Aġ.*, XIX, p. 128, l. 4, 20.

[7] Lammens, *Le Berceau de l'islam*, I, p. 240; Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, p. 128-130, Strasbourg, 1914.

[8] Azraqī (dans Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka*), I, p. 458; cf. *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 12, v. 24; Ḥātim Ṭayy, *Divan* (éd. Schulthess), I, v. 1. Exagérations et flatteries de poètes!

et grouillante; c'est la masse des Scénites qui ne jouissent pas de la situation exceptionnelle acquise par Ḥātim et les financiers omayyades. A défaut de l'honneur — barrière parfois impuissante contre la violence et l'égoïsme des Bédouins — la loyauté, la fidélité aux engagements contractés, reprenaient tout leur empire, quand la rudimentaire religion du désert venait s'interposer[1]. Son influence élève un instant le nomade au-dessus de son particularisme déprimant. Il se considère alors comme قاضي نذور «chargé d'accomplir des vœux sacrés»[2]. La conscience qu'il a de «ce devoir impérieux» — والنذور لها وفاء[3] — lui inspire alors une de ces démarches retentissantes qu'affectionne son goût pour l'ostentation et la réclame. Célébrées par la poésie et généralisées plus tard par l'érudition occidentale, elles contribueront à égarer notre jugement sur la valeur morale de l'être énigmatique que demeure pour nous le Bédouin de tous les temps.

*
* *

Un trait peu banal va nous introduire au cœur même de notre sujet.

Qais ibn al-Ḥaṭīm est un jeune orphelin de Médine[4]. Sa mère lui a tenu caché que son père et son aïeul sont morts assassinés. Une indiscrétion révèle la vérité à l'adolescent. A partir de ce moment, la religion traditionnelle lui impose l'obligation de venger ses parents. Mais sa jeunesse et sa solitude le réduisent à l'impuissance. Qais recherchera donc l'assistance d'un chef qualifié et jettera son dévolu sur Ḥidāś ibn Zohair[5], lui-même parent du meurtrier. Ce sont les institutions de «la religion arabe» qui lui suggéreront le moyen infaillible de compromettre Ḥidāś au point que ce dernier ne pourra, sans se disqualifier, lui dénier son concours.

Arrivé près de la tente de Ḥidāś, Qais trouve le maître absent. Pendant qu'il se tient discrètement dehors, la femme du sayyd lui envoie le présent de l'hôte, un couffin de dattes. Qais mange la moitié d'un fruit et renvoie le reste. Cette participation, intentionnellement sommaire[6], à l'hospitalité a suffi

(1) Le *ṯār* suppose toujours un vœu.

(2) Labīd, *Divan* (éd. Ḫālidī), p. 113, v. 1.

(3) Aboū Tammām, *Ḥamāsa* (éd. Freitag), p. 441, v. 2.

(4) Dans la dernière moitié du VIe siècle.

(5) Sur Ḥidāś, chef hawāzinite, voir l'*index* d'*Aġānī*.

(6) La femme le devine.

pour le rendre sacré et pour lui conférer les droits les plus exorbitants[1]. Hidāš ne s'y trompe pas. Désormais il ne se sent plus libre de marchander son aide au jeune Médinois, hier encore un étranger pour lui. Il tendra donc un traquenard au meurtrier — c'était son propre neveu — et fournira à son protégé, Qais ibn al-Ḫaṭīm, l'occasion de le poignarder, en plein conseil de sa tribu[2]. Impassibles les témoins, les contribules de la victime, assisteront à cette exécution; ils ne bougeront que pour s'interposer entre Qais et les parents du mort, حالَتْ دونَهُ[3]. Justice a été accomplie! Un autre Bédouin, ʿOmair ibn Salmā, méritera le titre de «loyal entre tous les Arabes», أوفى العرب. Il lui aura été décerné pour avoir vengé le meurtre d'un de ses clients dans le sang de son propre frère[4].

De ce trait nous trouvons une variante dans la *Ḥamāsa* de Boḥtorī. Le héros s'y appelle Wafā' ibn Zohair. La mère se découvre les cheveux et la poitrine et implore la grâce du criminel. «Pourquoi, réplique *Wafā'*, m'avoir appelé de mon nom[5], si je dois pactiser avec la traîtrise?» Puis s'élançant sur son frère :

> Félon! entre nous, tout est fini. Rien ne te défendra de mon glaive, pas même le sentiment de la parenté[6].

Ainsi, par l'effet rétroactif du *taḥarrom*, créé par la loi de l'hospitalité, Hidāš se trouvera impliqué, en dépit sans doute de ses répugnances, dans le meurtre de son neveu. Admettons que la rédaction de l'anecdote ait été poussée au tragique. Ce qui ne peut être mis en question, c'est la doctrine que le trait prétend interpréter. Mœurs barbares! sera-t-on tenté de s'écrier; preuve d'une société dominée par des instincts sanguinaires! Rien ne serait plus injuste que ce verdict. Nous devons approfondir le concept arabe du *ṯār*, parce que nulle autre institution du désert ne nous permettra de pénétrer plus avant dans la conscience religieuse des Scénites préislamites.

[1] Wellhausen, *Reste*, p. 194; *taḥarrom* par la nourriture; *Aġ.*, XIV, p. 71; Ibn ʿAsākir, *Tāriḫ Dimašq* (éd. Badrān), IV, p. 388.

[2] *Aġ.*, II, p. 159-160; comp. l'Introduction au *Divan* de Qais ibn al-Ḫaṭīm, éd. Kowalski, Leipzig, 1914.

[3] *Aġ.*, II, p. 160 haut.

[4] Ibn Doraid, *Kitāb al-ištiqāq* (éd. Wüstenfeld), p. 209 bas.

[5] *Wafā'* signifie loyauté. Le nom a été judicieusement choisi.

[6] Boḥtorī, n° 728 (éd. Cheikho). Nous renverrons toujours à cette édition de la *Ḥamāsa* de Boḥtorī.

Malgré le masque d'insensibilité, derrière lequel il affecte de cacher les traits de sa physionomie morale, le Bédouin n'est pas cruel de nature. Il ne faut pas laisser égarer notre jugement par son *ǵafā'*, l'impassibilité fruste et la brutalité, signalées chez lui par tous les sédentaires. Individualiste endurci, né, grandi dans un milieu implacable, personne n'a, comme lui, compris, évalué si haut le prix d'une existence humaine. A cet impulsif, être de passion et tout en nerfs, l'effusion du sang inspire de l'horreur et seul le cas de légitime défense l'amène à le répandre. Cette horreur très réelle n'a pourtant rien de commun avec le remords, moins encore avec le repentir. Il n'a pas conscience d'avoir commis une faute, de s'être abandonné à un de ces excès, فواحش, de ces actes «déshonorants», مخزيات, que stigmatisent les poètes[1]. Ces vocables, les plus énergiques de leur lexique moral, les Bédouins les réservent pour qualifier les dénis de justice, commis au détriment des contribules. L'étranger à la tribu n'a pas de droits; aucune garantie juridique ne protège sa vie ni ses biens[2]. «Nous avons abattu Yazīd, sans motif valable, من غير جرم, et nous ne nous sentons pas coupables pour autant», ولم نظلّم. Ainsi chante ʿĀmir ibn aṭ-Ṭofail[3], un des paladins de la préhégire.

Qu'on veuille bien étudier l'attitude, les agissements du «porteur de sang», حامل دَم, du Bédouin qui s'est rendu coupable d'un meurtre. On le voit, le front haut, circuler au milieu des tentes, parcourir les campements de la tribu et des alliés de la tribu, pour arriver à parfaire le montant de la *dya*, compléter le nombre des chameaux destinés à compenser le sang versé. Sans aucun embarras, il tend la main. Partout il est bien accueilli. Personne ne s'avise, ne s'arroge le droit de lui adresser des observations. Un meurtre, c'est un accident dans la vie agitée du désert. Tous considèrent le quémandeur, non comme un coupable, mais comme un malheureux, tout au plus comme un maladroit. Chacun s'estime moralement obligé de le tirer d'affaire, de coopérer au rachat du sang, comme on contribuerait au rachat d'un prisonnier ou à toute autre œuvre de miséricorde, persuadé que, demain sans doute, on éprouvera le besoin de la même attestation de solidarité[4]. Les chefs de tribu,

[1] Labīd, *Divan* (éd. Ḫālidī), p. 128, v. 4.

[2] «Quand il nous plaît, nous violons le territoire du fort...» (Aus ibn Ḥaǵar, *Divan*, 43, v. 17).

[3] *Divan* (éd. Lyall), 20, v. 1.

[4] Cf. *Le Berceau de l'islam*, I, p. 247.

les sayyd les plus considérés tiennent à s'y associer; ils aident à «porter le fardeau du sang». Aussi les poètes leur réservent-ils le titre honorifique de حمّال «portefaix», lequel figure dans toutes les élégies. Ils sont par excellence حامل ديات «porteurs de *dya*», حامل دماء «porteurs de sang», حامل اثقال «porteurs de fardeaux», enfin حامل مئين «porteurs de centaines»[1], à savoir les centaines de chameaux, destinés à racheter le sang. Ainsi le veut la loi du désert, cette loi qu'invoque le poète Zohair ibn Abi Solmā, organe du vieux droit nomade : تُعَفّى الكلومُ بالمئين, «cent chameaux compensent meurtres et blessures»[2].

Chez le Bédouin de tous les temps, l'horreur du sang dérive en droiture de l'institution du *ṯār*, l'inexorable vendetta. Elle lui a fait comprendre que la moindre effusion du sang doit être vengée. Sans cette loi, sans les sanctions qu'elle comporte — son instinct moral lui en suggère la salutaire influence — il sent que l'existence, menacée par tant d'ennemis au désert, deviendrait impossible. «Le talion vous garantit la vie», لكم في القصاص حيوة, proclamera à son tour le Qoran (II, 175).

La razzia est d'institution ancienne dans la Sarracène. Cette institution comporte des risques et chacun les accepte d'avance. Parmi ces risques, la vie n'entre pas en ligne de compte; la loi du *ṯār* est censée la garantir. Quand il se voit à bout de ressources, Ḥātim Ṭayy renvoie ses créanciers[3] «jusqu'après la prochaine razzia», بعد الغارة. En une autre circonstance, il fait une générosité, en puisant dans le butin pris aux contribules de son solliciteur. Mais, en galant homme, il prend soin de réserver expressément leur droit de reprise et de revanche. Le quémandeur «sourit» et s'empresse d'ajouter : «ce que vous avez enlevé est de bonne prise», لكم ما اخذتم[4]. Le vieux Perron[5] convient que c'est une «singulière manière d'entendre la libéralité et la bienfaisance». Mais, continue-t-il, «il faut le pillage dans le désert, il faut les chevaleresques(?) équipées. Là, c'est la vie régulière. Sans cela qu'aurait-on à faire, à perpétuité, dans ces silences des solitudes[6]?» On se montrait beaucoup moins accommodant, quand le sang avait coulé.

[1] Voir les références dans *Berceau*, I, p. 249-250.

[2] *Šo'arā' an-naṣrānyya* (éd. Cheikho), p. 517, 2.

[3] Ou ses quémandeurs.

[4] Ḥātim Ṭayy, *Divan* (éd. Schulthess), p. 41.

[5] *Femmes arabes*, p. 114.

[6] L'auteur s'amuse.

Aussi observez, au cours des razzias, les efforts des assaillants pour éviter de se porter des coups mortels. Ils en ont, non à la vie, mais aux biens de leurs adversaires. En bonne règle, la razzia ne devrait jamais être sanglante. Jeu élégant, sorte de tournoi, où les jouteurs, sans intentions homicides, luttent pour se surprendre, se dévaliser. Dans la plupart des razzias, les accidents forment l'exception, même depuis l'adoption des armes à feu; beaucoup de bruit, de poussière, de fumée et de poudre brûlée, mais si peu de blessures! Si ces règles du jeu viennent à être violées, c'est que les partenaires ont manqué d'adresse et de présence d'esprit. Ils se sont emballés; ils se sont laissés emporter par un excès de nervosité, dans l'attaque ou dans la défense. Oubliant leur qualité de jouteurs, de figurants, destinés à détourner l'attention de l'adversaire, ils se sont transformés en combattants[1]. Mais alors, et dans l'hypothèse d'une issue sanglante, le bon ton et la coutume demandaient qu'on s'abstînt d'achever l'ennemi blessé ou de dépouiller son cadavre[2].

Dans le cas du *ṯār*, l'apparente dureté du Bédouin plonge ses racines au fond du sentiment religieux, dans le *dīn* du désert, tel que le concevait le nomade. C'est ce sentiment qui désormais est censé posséder le *walī*, le *mautoūr* ou vengeur légal. L'idéal sera de pouvoir affirmer avec le poète 'Abdallah ibn Salima al-ġāmidī : «J'ai accompli ma vengeance, sans admettre aucun retard»[3]. Mais ce n'était là qu'une fiction. Généralement l'empressement — il n'est pas question d'enthousiasme — était absent. Le *mautoūr* s'est lié par un serment solennel, mais prudemment il formule le vœu qu'Allah ne le laissera pas mourir avant l'accomplissement de son serment[4]. Tout en prévoyant d'avance un répit aussi considérable, il proteste bien haut que «sa douleur, écrasante comme une montagne, lui enlève le goût des breuvages les plus exquis»[5].

Loin de courir au-devant de cette obligation — dont tout bas il énumère les périls[6] — il l'accepte plutôt avec résignation, quand il n'attend pas qu'elle lui soit imposée par la victime ou par l'opinion publique. «Il m'accable de son sang», حمّلني دمه[7], s'écrie Amroulqais, quand un messager vient lui

[1] Cf. *Le Berceau de l'islam*, I, p. 246.

[2] Voir la légende de Ṣaḫr, frère de Ḫansā'; *Aġ.*, XIII, p. 145, etc.

[3] *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Lyall), p. 181, v. 1.

[4] Boḥtorī, *Ḥamāsa*, n° 153.

[5] Boḥtorī, *loc. cit.*

[6] Ibn Hiśām, *Sīrat ar-rasoūl*, p. 432, 4, etc.

[7] *Aġ.*, VIII, p. 68.

apprendre l'assassinat de son père. L'exclamation trahit l'absence d'élan. Le prince-poète ne se dissimule pas qu'il doit dire adieu à sa vie insouciante. L'écrasante mission, الوِتر العظم[1], change en صاحب الدم, obligé de venger le sang versé, le plus proche parent de la victime. Aussi pour couper court aux tergiversations de l'égoïsme, le Bédouin, l'être le moins idéaliste, «le plus intéressé de la création»[2], commence par s'assujettir aux plus dures épreuves, aux privations les plus crucifiantes pour son sensualisme. Il sent qu'il doit être tenu, enchaîné. Voilà pourquoi il vincule sa liberté par des vœux, par des serments solennels. Leur transgression l'exposerait — il n'en doute pas — à la vindicte de la divinité, aux redoutables châtiments qui atteignent les parjures[3].

A l'instar des Juifs zélotes, qui avaient juré à Jérusalem de tuer saint Paul[4], il commence par se constituer en état d'interdit, de *naziréat* temporaire, qui l'isolent du contact avec ses semblables — tels le loup du *ǵaḍā*, le *ḫalī'* expulsé de sa tribu et enfin l'homme écrasé sous le poids d'une malédiction, الرجل اللعين[5]. Il se lie par la perspective de privations minutieuses et pénibles. Il y ajoute les formules de serment les plus redoutables, أيمان مغلّظة[6], serment pour lequel il n'admet pas la possibilité d'une كفّارة, de résiliation ou compensation.

Il renonce à toute distraction profane, au culte de la poésie, même sous sa forme inférieure, la satire. Il évite donc les réunions joyeuses, il fuit la société de sa femme. Seul l'accomplissement intégral de «la grande vengeance», الوِتر العظم[7], qu'il a assumée peut le dégager des liens de l'anathème qu'il s'est imposés.

Transgresser un seul article de ce rituel, de ce canon pénitentiel, le prendre à la légère avec les prescriptions du *ḥorm*, de l'excommunication où volontairement s'est placé «le maître du sang», ce serait, lui-même le proclame[8],

[1] Boḥtorī, *Ḥamāsa*, n° 153.

[2] Caetani, *Studi di storia orientale*, III, p. 21; comp. Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 234.

[3] Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, p. 65, etc.

[4] *Actes*, xxi, 23, etc.

[5] Labīd, *Divan* (éd. Ḫālidī), p. 113, v. 1; Pedersen, *loc. cit.*

[6] Ǧāḥiẓ, *Ḥaiawān*, VI, p. 142, 15; Boḥtorī, *Ḥamāsa*, n° 153.

[7] Boḥtorī, *loc. cit.*; c'est le شرف الدهر «la gloire immortelle»; *Aǵ.*, VIII, p. 67, l. 20.

[8] Voir plus bas, p. 121.

«commettre un crime contre Allah», اثم من الله[1]. Expression bien grave! On s'étonne, à bon droit, de la rencontrer sur les lèvres de cet être, aussi réfractaire au concept d'une responsabilité morale, nous devrions ajouter, d'une faute théologique. Il se raisonne donc. La vendetta sera «la guérison» de l'âme ulcérée[2], la réparation du crime commis contre la société familiale. «Courage, mon âme, trêve d'hésitations; c'est la gloire ou le repos» de la tombe, مكانك تحمدي او تستريحي[3]. Les hommes de cœur ont la vie courte[4]. Le *ṯār* n'était-il pas la marque suprême de la vaillance, du dévouement? Ainsi argumentaient «les maîtres du sang». Nous le savons par les poètes bédouins qui ont longuement développé le thème du *ṯār*. Ils parlent «d'élever un monument de gloire ou de succomber, en vengeant leurs morts»[5].

Pour se vouer tout entier à sa mission, le *mautoūr* renonce désormais «aux entretiens frivoles; vainement il s'efforce de goûter le repos sur sa couche»[6]. S'il lui arrive de sourire, ce sera d'un sourire forcé; car son âme demeure endeuillée[7]. Dans le silence des nuits, «l'esprit obsédé, son regard fixe surveille la marche trop lente des étoiles»[8]. Absorbé par sa vengeance, il refuse de se laisser distraire par des satires contre les ennemis[9]. Les circonstances sont trop graves. Au lieu de récriminations stériles, c'est du sang que le mort réclame[10]. Il redoute que cette explosion sentimentale ne vienne à détendre sa volonté, à relâcher la virilité de sa décision. Il lui arrivera de contester à Allah lui-même le droit de s'interposer entre lui et sa vengeance[11]. Mais conséquent avec lui-même, il reconnaît le même droit à ses adversaires. Il va jusqu'à admettre de le voir légitimement se retourner contre lui. Si la personnalité du meurtrier n'a pu être précisée, on verra les plus corrects parmi les

[1] *Šoʿarā'* (éd. Cheikho), p. 19. Plus loin nous reviendrons sur cette locution.

[2] Ǧāḥiẓ, *op. cit.*, VI, p. 142 bas.

[3] Ǧāḥiẓ, *op. cit.*, VI, p. 144, 10.

[4] *Ibid.*, VI, p. 143.

[5] *Aġ.*, XIII, p. 142, l. 4. «Seul le lâche essaie d'oublier»; Ibn Hišām, *Sīra*, p. 432, 9.

[6] Bohtorī, *Ḥamāsa*, n° 148, 3; Ibn Hišām, *Sīra*, p. 728; *Aṣmaʿyyāt* (éd. Ahlwardt), 46, v. 1; 50, v. 1; Abou Tammām, *Ḥamāsa* (éd. Freitag), p. 447, v. 3.

[7] Abou Tammām, *op. cit.*, p. 404, v. 3.

[8] Bohtorī, *op. cit.*, n°s 148, 149, 150; *Aġ.*, XIV, p. 2; Ḥātim Ṭayy, *Divan*, 29, v. 2; Ibn Hišām, *Sīra*, p. 728 bas; *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 46, v. 11, etc.; Nābiġa, *Divan* (éd. Derenbourg), 3, v. 1; cliché sans cesse repris.

[9] Il arrive pourtant aux femmes de glisser la satire dans l'élégie (Ḥātim Ṭayy, *Divan*, 34, v. 4).

[10] *Aġ.*, XIII, p. 145, l. 8, etc.

[11] Ibn Hišām, *Sīra*, p. 803.

sayyd avouer leur participation à une affaire de sang et se désigner eux-mêmes aux coups du *mautoûr*[1]. Cet aveu n'est jamais spontané. Pour l'arracher, il faut recourir à l'épreuve de la *'azîma* ou *monâšada*, à l'obtestation solennelle par le nom d'Allah, à laquelle personne n'oserait se soustraire.

A partir de ce moment, tous les moyens deviennent licites[2] s'ils aboutissent au but, à la libération de l'anathème. Patiemment le vengeur fouillera le désert; il courra les foires de l'Arabie, épiant le moment favorable pour surprendre sa victime[3]. La législation bédouine interdisait de tuer un ennemi pendant son sommeil[4]. Elle n'admettait d'exception qu'en matière de talion[5], en considération de son caractère religieux. Le Sarrasin n'a jamais mis en discussion que la fin sanctifie les moyens. Or, le *ṯâr* était la loi la plus sacrée du désert, la manifestation la plus éclatante, la plus méritoire — parce que de tout point désintéressée — du *dîn* des Arabes.

«A qui venge son père, il n'est rien d'*illicite*», chantent à l'unisson les poètes, moralistes et théologiens attitrés chez les vieux Ismaélites. Dans cet acte de religion, il arrive pourtant au «maître du sang» d'hésiter. Ce sera lorsqu'il redoutera d'entrer en conflit avec un autre principe religieux; quand il craindra de violer la protection jurée à l'hôte, à l'allié; de profaner la sainteté des lieux, des mois sacrés, celle enfin de la tombe d'un ancêtre et de la demeure privée que garantit le droit d'asile. Au moment où il s'y attend le moins, et sans le reconnaître, Ḥâriṯ ibn 'Obâd se trouve en face du meurtrier de son neveu. Sur les vives instances de cet inconnu, il adjure solennellement un des siens de prendre le suppliant sous sa protection. En vertu de cette démarche et de la *'azîma* qui l'a accompagnée, Ḥâriṯ soustrait le meurtrier à toute revendication ultérieure. Il ne lui demeure plus loisible de se raviser et de revenir sur l'absolution inconsciente qu'on vient de lui arracher[6]. Ces scrupules demeuraient souvent sans effet[7]. Nous avons vu le vengeur profiter

[1] *Aġ.*, XIII, p. 145, l. 8, etc.

[2] Même licence pour les comparses, coopérant au *ṯâr* (*Aġ.*, II, p. 160-162).

[3] *Aġ.*, II, p. 160, l. 1.

[4] *Aġ.*, XIII, p. 120, l. 28; cf. Ibn Hišâm, *Sira*, p. 326 bas. Nöldeke (*Fünf Mo'allaqât*, I, p. 49) donne de cette coutume une explication plus réaliste : les assaillants n'y voyaient pas, la nuit.

[5] Ibn Hišâm, p. 650, 6.

[6] Abou Tammâm, *Ḥamâsa*, p. 254.

[7] Introduction au *Divan* de Qais ibn al-Ḥaṭîm; Ibn Hišâm, *Sira*, p. 865-866; Procksch, *op. cit.*, p. 34, 37. Meurtre d'un *moḥrim* pour venger la mort d'un autre *moḥrim*; *Mofaḍḍalyyât* (éd. Lyall), p. 205, v. 27.

des foires — leur tenue coïncidait avec les mois sacrés — pour frapper son adversaire[1]. En dehors de ce cas, il n'est pas interdit, il devient même honorable, de recourir à la dissimulation, à la ruse[2], si elles doivent faciliter l'accomplissement du *ṯār* :

J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer.

Non seulement le Bédouin « sourit à sa victime future, mais sa joie exubérante l'amène à découvrir toutes ses dents » :

أُكاشِرُ ذا الضِغنِ المبيَّنَ ضغنهُ   واضحكُ حتى يظهر النابُ اجمعُ[3]

Quand, le meurtrier se tenant sur ses gardes, l'agression directe devient impossible, le vengeur peut, sans encourir de blâme, se glisser dans l'entourage, aller même, semble-t-il, jusqu'à se mettre sous la protection de la victime, désignée à ses coups. Qu'on ne vienne pas à invoquer l'argument de la prescription; les mœurs bédouines ne la reconnaissent pas en matière de *ṯār*. « Sur les tombes, l'herbe repoussera, mais dans les cœurs survit la haine. » — « Vivace comme la gale, disparaissant momentanément pour s'étendre avec plus de virulence », كالعِرِّ يكمنُ حيناً ثمَّ ينتشِرُ. Elle se transmettra, « tant que les pères auront des fils », فلَنْ تَبيدَ ولِلاباءِ ابناءُ[4]. Après quarante ans de luttes fratricides, allumées par le meurtre du chef taġlibite, Kolaib, son fils simule de se prêter à un accommodement. Mais il ne le conclura qu'à cheval et armé de pied en cap. Quand il tient Ǵassās au bout de sa lance, il s'écrie : « Pardonner à l'assassin, là sous mes yeux!... ». Il l'étend mort à ses pieds et gagne le large[5]. Pour endormir plus sûrement les soupçons, le Bédouin acceptera un *ʿaql*[6] et, après avoir abattu sa victime, il célébrera en vers son exploit[7].

Il semble bien qu'en matière de *ṯār*, on a fait fléchir la loi de l'hospitalité. A aucun prix il n'était permis de se venger de l'hôte qu'on avait accueilli sous son toit ou du *ǵār* « protégé » campé à côté de sa tente. A l'égard du *ǵār*,

[1] *Aǵ.*, II, p. 160, l. 1.

[2] Bohtorī, *Ḥamāsa*, chap. IV et V consacrés à la matière.

[3] Bohtorī, *op. cit.*, nos 44, 47, 48, 52, 53. On utilise les négociations de paix pour approcher le meurtrier; Mofaḍḍal, *Al-Fāḫir* (éd. Storey), p. 230-231.

[4] Bohtorī, chap. VI, nos 57, 58, 60, 61.

[5] *Aǵ.*, IV, p. 151.

[6] Compensation pour le meurtre.

[7] Ibn Hiśām, *Sīra*, p. 728 bas. Sur la publicité donnée à l'exécution du *ṯār*, voir plus bas.

vivant dans la tribu sous la sauvegarde d'un contribule[1], on professait moins de scrupules. Il incombait au patron du *ǧār* d'assurer sa protection. Il arrivait même que le *mautoūr* recherchait la condition de *ǧār* pour accomplir sa vengeance; témoin ces deux vers :

Cinq ans, j'ai séjourné comme hôte parmi les Banoū ʿĀmir, guettant l'occasion propice à ma vengeance.

J'ai épié le moment de frapper ma victime. Quand je l'atteindrai, j'aurai assouvi ma vengeance contre ʿĀmir[2].

Ce trait et quelques autres que fournit l'histoire de la vendetta sarrasine ont dû échapper au vieux Perron. Il aurait sans doute hésité à écrire que la *ǧāhilyya* fut l'âge d'or de «la chevalerie... qui vivait dans toute sa beauté et sa sincérité, bien des siècles, peut-être avant les deux mille ans de notre ère, et qui fut la sœur aînée de la chevalerie de l'Occident... En Europe, la chevalerie fut un accident, une imitation; en Arabie, elle fut un principe[3].» Principe ou non, le *mautoūr* en question ne rougit pas de sa louche manœuvre. S'il cherche à se disculper, ce sera pour se comparer au «lion lequel n'attaque (un lion), son adversaire, qu'à l'improviste».

كالليث لا يَعْدو على قِرْنِهِ   إلّا على الامكان مِن فَرْسِهِ[4]

Quand les tribus viennent faire hommage à Mahomet, certaines déclarent retarder leur adhésion officielle à l'islam jusqu'au jour où elles auront réglé[5] avec leurs voisins les questions de sang. Telle ne fut pas l'attitude de Miqyas. Il feint d'embrasser l'islam. Allant plus avant, il accepte le payement d'une rançon. Cette feinte lui permettra de poignarder son adversaire dans le dos. Miqyas s'était conformé aux traditions du *dîn* bédouin. Un demi-siècle plus tard, le calife ʿAbdalmalik, vainqueur de son rival, ʿAmrou al-Aśdaq, copiera trait pour trait le programme de Miqyas. Lui-même a voulu nous l'apprendre, tant la démarche lui paraît naturelle; la raison d'État n'y change rien :

Je l'ai admis dans mon intimité pour assoupir ses défiances, ensuite m'élancer et frapper à coup sûr,

[1] «Leur *ǧār* ne craint pas la trahison» (*Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 47, v. 36).

[2] Boḥtorī, n° 54.

[3] Perron, *Les femmes arabes*, p. 76.

[4] Boḥtorī, n° 55.

[5] Par la vendetta.

Guidé par le zèle, dans l'intérêt de mon *din*[1]. Un rebelle n'a pas droit aux égards dus à un sujet loyal[2].

On voit avec quelle persistance survivaient les anciens concepts arabes. Miqyas — comme plus tard ʿAbdalmalik — son exploit accompli, n'hésita pas — ainsi le prescrivait le rituel du *ṯār* — à le chanter publiquement, bien assuré que l'opinion ne le condamnerait pas[3]. Celle-ci, non seulement s'abstiendra de le blâmer, mais par l'organe de la sœur de Miqyas, elle vouera à l'ignominie Nomaila, le contribule de Miqyas, lequel avait voulu laver une aussi lâche agression dans le sang du félon. Les droits, la cohésion de la tribu devant seuls entrer en ligne de compte, le vrai criminel, ce n'est pas Miqyas, deux fois traître à ses engagements, c'est Nomaila, coupable du crime de lèse-tribu, أخْزَى قومَهُ.

«Nous payons une *dya* pour le sang; mais à aucun prix nous ne l'acceptons pour les nôtres[4].» Ce vers du sage Afwah, un des oracles de la gentilité sarrasine, a pu contribuer à discréditer les compensations en matière de talion et de vendetta[5]. Sans confondre le droit et la force, les Arabes de la préhégire éprouvaient une considération particulière pour les droits des puissants. Voilà pourquoi l'adjuration, *ʿazīma,* d'un grand chef leur paraissait autrement irrésistible que celle d'un simple particulier[6]. Le vocable *śaqī* désigne à la fois le faible, le malheureux et aussi le criminel. Le *la'īm,* c'est l'homme abject, le misérable, physiquement ou moralement.

Donc accepter une *dya* passera pour un acte de faiblesse, partant pour un déshonneur[7]. Mais surtout — il faut y insister — il est considéré comme une diminution du *dīn* arabe; comme l'intrusion de l'égoïsme, de l'intérêt personnel dans le domaine religieux. On l'égale à un marchandage sacrilège. C'est tout d'abord, pense-t-on, trafiquer de la sainteté du lien familial[8];

[1] Pour ce sens de *dīn*, cf. notre *Califat de Yazīd*, p. 168; Ḥātim Ṭayy, *Divan*, 6, v. 6.

[2] Masʿoūdī, *Prairies d'or,* V, p. 237; Ṭab., *Annales*, II, p. 695; Boḥtorī, n° 53.

[3] Ibn Hiśām, *Sira,* p. 728. Il se vante même d'avoir touché la *dya*.

[4] *Aġ.*, XI, p. 48, l. 18; Labīd, *Divan* (éd. Huber), la pièce 28.

[5] Boḥtorī, nos 110, 112, 115, 117.

[6] Comp. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ Dimaśq* (éd. Badrān), III, p. 41, 162.

[7] *Aġ.*, XIII, p. 69. «Ils ne vengent pas leurs morts», dit Aḫṭal, *Divan* (éd. Salhani), p. 226, 1. Comprenez : ils acceptent une compensation.

[8] Troquer des dattes contre du sang! (Aboū Tammām, *op. cit.*, p. 389, v. 3).

ensuite se dérober à l'existence sacrifiée, aux dangers qu'entraînait l'accomplissement du *ṯār*.

*
* *

Avant d'expirer, la victime d'un attentat n'avait pas manqué d'adjurer solennellement les témoins de son agonie [1] de ne pas prêter les mains à un marché aussi dégradant. Sur le point «d'aller dormir avec ses pères», le roi David désigna nommément à Salomon ceux de ses sujets auxquels il n'avait pu appliquer la loi du talion. Son successeur devra le suppléer dans l'accomplissement de ce devoir de justice. «Sa sagesse y pourvoira; c'est dans le sang qu'il fera descendre leurs cheveux blancs au séjour des morts [2].» Les Sarrasins ne répugnaient pas moins à l'idée d'une amnistie ou d'une prescription pour le sang versé. Le soupçon même ne pouvait être toléré, tant était puissant le préjugé créé par la religion du *ṯār*.

A la veille de l'hégire, les Banoū Ḥozāʿa, rivaux des Qoraišites, se trouvèrent faussement accusés d'avoir occasionné la mort de Walīd, chef de la puissante famille mecqoise des Banoū Maḫzoūm. Avant de rendre le dernier soupir, Walīd prendra soin de les disculper de cette accusation. Il n'en chargera pas [3] moins ses fils de demander aux Ḥozāʿites compte de son sang, de peur que plus tard «on ne les injurie du chef de cette prétendue lâcheté», لكنّي اخشى ان تُسَبّوا به بعد اليوم [4].

Ces détails nous amènent à parler de la *waṣyya*; elle achèvera de nous édifier sur la valeur religieuse du *ṯār*. Commençons par écarter tout rapprochement avec la *waṣyya* qoranique que nous pouvons, sans crainte d'erreur, traduire par testament. Quant à la *waṣyya* préislamite, il ne suffit pas d'observer, avec Wellhausen [5], qu'il «y est beaucoup moins question de biens à partager que de recommandations et de pratiques imposées aux héritiers». Son objectif primordial était religieux. Il visait la transmission régulière du culte, tel qu'il avait été pratiqué, jusqu'à cette date, par le groupe nomade. Elle était censée contenir le *testament spirituel*, le catéchisme doctrinal, dictés par l'ancêtre.

[1] Boḥtorī, n° 110; Aboū Tammām, p. 441, etc. L'acceptation de cette mission s'appelle نذر (*ibid.*, p. 442, v. 2). Elle constitue un *naziréat* avec toutes les conséquences.

[2] I *Rois*, II, 6-9.

[3] C'est la *waṣyya*.

[4] Ibn Hišām, *Sīra*, p. 273.

[5] *Reste*, p. 191.

C'est à cette *waṣyya* — chaque tribu prétend posséder la sienne — qu'en appellent les poètes bédouins. La littérature apocryphe[1] et aussi la revision post-hégirienne se sont malheureusement acharnées sur cette collection de documents; elles les ont dénaturés au point de les rendre méconnaissables. Une censure malavisée n'y a laissé subsister que des *ḥikam*, sortes de *logia* réalistes, de recommandations banales, si même elle n'en a pas inventé de toutes pièces la teneur, dans le but de discréditer la *ǵāhilyya*, l'âge d'ignorance, justement odieux au Prophète. Si l'auteur du Qoran insiste longuement[2] sur la confection des testaments, s'il en fait une obligation de conscience, inscrite dans la révélation divine[3], cette insistance atteste sans doute un législateur pratique, mais beaucoup plus le désir d'effacer le souvenir compromettant des *waṣyya* de la gentilité bédouine et leurs réminiscences polythéistes.

Au lit de mort de l'ancêtre — comme jadis autour des patriarches bibliques[4] — la tribu se réunissait pour recueillir les *novissima verba*, la *waṣyya* du mourant. L'aïeul, chef et prêtre de son groupe, après avoir légué sa succession, se préoccupait de pourvoir à la perpétuité du culte. Il désignait celui de ses descendants auquel il transmettait la *qobba*, la tente-tabernacle, la desservance du *bait*, du sanctuaire de la tribu, la garde du « bétyle » familial[5]. Ce privilégié était le « waṣī » *ut sic*, le légataire religieux. Chez les Śī'ites imāmites, 'Alī est le *waṣī* du Prophète, non pas seulement l'héritier de sa fortune et de sa succession politique, mais le dépositaire de sa *waṣyya*, de sa doctrine ésotérique. Quant aux imāms, ils deviennent les *waṣī* du *waṣī*, les détenteurs du savoir surhumain de 'Alī[6].

Pour en revenir à la préhégire, c'est en vertu du concept bédouin de la *waṣyya* que le poète 'Abbās ibn Mirdās, fils de la poétesse Ḫansā', se serait vu

[1] Voir, par exemple, Siǵistānī, *Mo'ammaroūn*, p. 19, etc.; comp. l'introduction de Goldziher, p. xix, etc. *Waṣyya* de Qoss ibn Sā'ida (Soyoūṭī, *Mauḍoū'āt*, I, p. 96). Les auteurs de *waṣyya* sont fréquemment des *mo'ammaroūn* « plusieurs fois centenaires » (Ibn Doraid, *Ištiqāq*, p. 321; 'Abda ibn aṭ-Ṭabīb, dans *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 25).

[2] *Qoran*, II, 176, etc.

[3] C'est le sens de كُتِبَ عليكم (*Qoran*, loc. cit.). *Kitāb* = révélation dans le lexique du Qoran.

[4] *Genèse*, chap. XLVIII, XLIX; *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 25, v. 7, etc.; Ḥātim Ṭayy, *Divan*, IXe fragment.

[5] Cf. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, dans *Bull. Instit. franç. d'Archéol. orientale*, XVII, p. 82, etc.

[6] Cf. notre *Fāṭima*, p. 111.

confier par son père le fétiche Damād ou Damār[1]. L'ancêtre recommandait les devoirs de l'hospitalité, la fidélité aux alliances conclues. Comme au temps du roi David, la *waṣyya* prévoyait la liquidation des affaires de sang qui étaient restées en souffrance[2]. C'était la ولاية الاشياخ «la recommandation des ancêtres»[3]. L'assistance jurait de s'y conformer scrupuleusement[4]; stimulée par la *ʿazīma*, l'adjuration au nom d'Allah, et plus encore par la crainte d'encourir le *doʿāʾ*, la malédiction de l'ancêtre. Car à l'article de la mort, le chef jouissait du redoutable privilège d'être مجاب الدعوة[5], de voir exaucer ses vœux[6]. Avant de descendre dans la tombe, sa dernière «demeure», *bait*[7], le mourant adjurait solennellement les témoins de son agonie[8] «de ne pas l'abandonner dans l'horreur de sa prison ténébreuse» :

لا أتركُ في بَيت بِصَعْدة مُظلِمِ[9]

Sur l'immortalité de l'âme, le Bédouin n'a conservé que des notions confuses. Le mystère de l'au delà ne semble pas l'avoir préoccupé. A cet égard, ses anciens poètes affectent une attitude insouciante et un ton dégagé. «Que je boive ou non, la tombe m'attend», proclame Aus ibn Ḥaǵar. «Laissez-moi donc boire, reprend Ṭarafa. Après ma mort, je serai forcément abstème. L'homme généreux profite de la vie pour s'abreuver. Lorsque nous mourrons, l'on pourra décider lequel de nous sera le plus altéré[10].» Mais si le Bédouin n'admet pas la survie de l'âme dans une seconde existence, il croit pourtant savoir que la mort n'entraîne pas sa séparation immédiate d'avec le corps. Voilà pourquoi le défunt est déposé dans sa tombe, مُوَسَّد[11], le bras ramené

[1] Graphie incertaine; cf. Moslim, *Ṣaḥīḥ*², I, p. 319 bas; *Osd*, III, p. 41; Ibn Hišām, p. 832; *Aǵ.*, XIII, p. 65; comp. Wellhausen, *Reste*, p. 66.

[2] Cf. Ibn Hišām, p. 273; *Aǵ.*, XIX, p. 130 bas.

[3] Qais ibn al-Ḥaṭīm, *Divan* (éd. Kowalski), I, p. 4-5.

[4] نذر, cf. Pedersen, *op. cit.*, p. 119, etc.

[5] Cf. notre *Moʿāwia*, p. 180, 181.

[6] Principalement imprécatoires.

[7] Sur *bait* «tombeau», cf. Lammens, *Bétyles*, p. 91, etc.; Labīd, *Divan* (éd. Ḫālidī), p. 77, v. 2; p. 78, v. 2; Ḥātim Ṭayy, *Divan*, 37, v. 15; *Mofaḍḍalyyāt*, XIX, v. 23.

[8] Comp. Abou Zaid, *Nawādir* (éd. Chartouni), p. 23 dern. ligne.

[9] Abou Tammām, *Hamāsa*, p. 107, v. 1; *Aǵ.*, XIV, p. 35, l. 1. Ce vers a-t-il inspiré le ḥadīṯ où Mahomet énumère Ṣaʿda parmi «les villes maudites»? Ḏahabī, *Mīzān al-iʿtidāl*, I, p. 207 (éd. du Caire).

[10] Cf. *Šoʿarāʾ* (éd. Cheikho), p. 883, v. 3; Aus ibn Ḥaǵar, *Divan*, 4, 8-9; Ṭarafa, *Divan* (éd. Seligsohn), 1, 61-64.

[11] Abou Tammām, *op. cit.*, p. 439, l. 23; 459,

sous l'occiput, comme pour lui servir de coussin, tel que, de son vivant, il avait coutume de prendre le repos de la nuit. C'est qu'on l'imagine doucement assoupi dans sa «demeure ténébreuse» et jouissant, quelque temps encore, d'une demi-conscience. Les bruyantes lamentations — elles se prolongent plusieurs jours — la double tournée autour du cadavre, اطافوا بهِ طوفين [1], ont pour but de réveiller et de soutenir cette conscience. Par leurs chants, par leurs acclamations : «ne t'éloigne pas», لا تَبْعد [2], les femmes voudraient retenir l'âme pressée de se dégager de sa dépouille mortelle. De leur côté, les hommes lui promettent de hâter la vengeance[3]. A ces manifestations les ennemis du mort répondent par l'imprécation فأَبْعَدْ [4], la plus redoutable malédiction qui puisse atteindre la mémoire d'un Arabe.

Sous l'empire de ces conceptions eschatologiques, le Bédouin répugne à la مُثْلة, mutilation d'un cadavre, même de son plus grand ennemi. Pour la même considération, il ne peut admettre la légitimité des pénalités — telle l'ablation de la main — édictées par le Qoran (v, 42) contre les voleurs. Quant à la crémation du cadavre, elle déterminerait, pense-t-il, le divorce immédiat et complet entre le corps et l'âme[5]. Cette dernière conception se retrouve dans la tradition musulmane. Le ḥadîṯ interdit, lui aussi, de brûler les criminels; le châtiment du feu[6] demeure réservé à Allah[7].

Les morts perçoivent le dernier adieu des parents et le salut des passants[8].

v. 2; Ḥātim Ṭayy, 38, v. 7; *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), 7, v. 25; éd. Lyall, p. 62; *Aṣma'yyât*, 63, v. 8.

(1) Ḥātim Ṭayy, *Divan*, 38, v. 5; variante خطاهوا. Tournait-on *autour* du cadavre ou *avec* le mort? Je dois avouer mon ignorance.

(2) Autre explication dans Pedersen, *op. cit.*, p. 66.

(3) *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Lyall), p. 185, v. 9. Les Arabes ne croient pas à la survie; Mas'oūdī, *Prairies*, III, p. 309, etc.

(4) Ḥātim Ṭayy, *Divan*, 38, v. 4.

(5) Cf. A. Mez, *Die Renaissance des Islâms*, p. 350, Heidelberg, 1922.

(6) Cf. Lammens, *Yazīd*, p. 475; Ḏahabī, *Mizān*, II, p. 267; *Osd*, V, p. 53; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, V, p. 33, cf. IV, p. 149; Nasā'ī, *Sonan*, II, p. 170; Ibn Hiśām, *Sīra*, p. 469; Ibn 'Asākir (éd. Badrān), V, p. 102.

(7) De grands criminels et hérétiques, comme Bābek, sont écartelés vivants, ensuite brûlés au moyen de «naphte» (Tanoūḫī, *Ǵāmi' at-tawārīḫ* (éd. Margoliouth), p. 75; Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*, I, p. 304, 312, Paris, 1922; A. Mez, *Die Renaissance des Islâms*, p. 290). Les pieux musulmans déconseillent les opérations chirurgicales qui doivent priver d'un membre; «il ne faut pas se présenter manchot, etc., à la résurrection».

(8) Aboū Tammām, *Ḥamāsa*, p. 409, 3; 437, 2; 438 dern. vers; 489, 3, 5, etc.; cf. Boḫārī, *Ṣaḥīḥ* (éd. de Stamboul), II, p. 101.

Leurs mânes ont soif[1]; ceux surtout qui n'ont pu être vengés. On les apaise par des libations d'eau ou même de vin, répandues sur la tombe. Le voyageur s'y arrête pour y déposer des branches vertes, des plantes odorantes ou, à leur défaut, une pierre[2]. La parenté visite la tombe. Parfois dans le voisinage, elle dresse une tente[3]; car la solitude pèse au mort. Avant d'expirer, ʿAmrou ibn al-ʿÂṣi, le conquérant de l'Égypte, demandera à ses familiers de «s'attarder près de sa tombe pour le laisser jouir de leur présence», اقعدوا عند قبري ... استأنس بكم[4]. On comprendra donc la terreur qu'inspirait aux Arabes, même aux plus aventureux, la perspective de mourir hors de leur tribu[5]. «Qu'on ne me délaisse pas à Farda du Naǵd dans une tombe étrangère», وأُترَكُ في بيتٍ بفَرْدَةَ مُنْجِدِ, implore en expirant le chevaleresque Zaid al-Ḫail[6]. C'est que, loin du pays, seuls seraient à «le pleurer son épée, sa lance et son coursier de bataille»[7]. Consolation poétique, mais combien insuffisante!

Libre à un Śanfara de déclarer : «Que m'importe, après ma mort, de n'être pleuré par aucune de mes tantes paternelles ou maternelles[8]?». Aux parentes du mort il incombait de le pleurer, mais surtout de rappeler à l'entourage le devoir du *ṯār*. Śanfara les avait d'avance débarrassées de ce souci; il s'était vengé avec usure[9]. Les autres nomades redoutent que, s'ils meurent loin des leurs, ils y demeurent dans l'oubli et sans vengeance[10]. C'est que le *ṯār* doit apporter à leurs mânes l'apaisement, permettre à leur dépouille de reposer dans une tombe devenue moins étroite, moins ténébreuse. L'eschatologie musulmane hésite à définir le sort des âmes, pendant la période qui sépare la mort du Jugement général. Elle s'empressera de reprendre la naïve

[1] *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 33, v. 19; Ḥātim Ṭayy, *Divan*, 46, 7.

[2] Aus ibn Ḥaǵar, *Divan* (éd. Geyer), 32, v. 16-17; 33, v. 5; Labîd (éd. Ḫālidī), p. 79, v. 1; cf. nos *Bétyles*, p. 96, etc.; Nābiǵa (éd. Derenbourg), 24, v. 26-27.

[3] *Aǵ.*, XI, p. 144; XV, p. 121; XIX, p. 108; Ṭab., *Annales*, II, p. 1107; Ḥanbal, *Mosnad*, II, p. 292, 2; cf. nos *Bétyles*, p. 99; Balāḏorī (éd. Ahlwardt), p. 40. Visites à la tombe : Ḥātim Ṭayy, *Divan* (éd. Schulthess), 38, v. 4.

[4] *ʿIqd*¹, II, p. 4; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, p. 60.

[5] Abou Tammām, *op. cit.*, p. 395, v. 1; 408 dern. vers. Le *halî* n'était pas vengé; d'où la terreur de cette perspective. C'était l'excommunication jusqu'après la mort.

[6] *Aǵ.*, XVI, p. 49, l. 11.

[7] *Ǵamharat aśʿār al-ʿArab*, p. 143 bas.

[8] *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 25, v. 9.

[9] *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Lyall), p. 206.

[10] Cette perspective les effraie surtout; cf. Nöldeke, *Fünf Moʿallaqāt*, I, p. 64; Abou Tammām, *op. cit.*, p. 395, v. 1; ʿÂmir ibn aṭ-Ṭofail mourant chez les Banou Saloûl; *Aǵ.*, XV, p. 138 dern. ligne.

conception bédouine. Elle la rajeunira à l'aide de traditions talmudiques et l'appellera عذاب القبر «le tourment de la tombe»[1].

II

Il arrive que les fils, les frères de la victime hésitent, qu'ils reculent devant les risques du *ṯār*. C'est alors l'heure des femmes. Vaillamment elles s'arrogent la mission de leur rappeler le devoir sacré, de rallumer dans les cœurs la flamme de la vengeance[2].

Pendant les apprêts des funérailles, les mères, les sœurs — à l'exclusion de l'épouse, si elle appartient à une tribu étrangère[3] — ont entonné les *marāṯi*, les lamentations rituelles. Or, le *taḥrīḍ*[4], l'appel à la vengeance, en forme une partie intégrante. Par ailleurs, on imagine malaisément quelque chose de plus stéréotype, de plus conventionnel[5]. Cette poésie féminine ressasse, jusqu'à la nausée, les mêmes clichés. Le moindre gardien de chameaux s'y trouve transformé en paladin, en Mécène, «défenseur et nourricier des orphelins et des veuves». Les Arabes ont senti eux-mêmes le côté burlesque de ces compositions élégiaques[6]. Le *taḥrīḍ* seul échappe à ces critiques; il part vraiment du cœur. Moins encore que chez les hommes, la sensibilité des mères, des épouses, n'arrive à se faire illusion. Elles se raidissent ou se résignent. D'avance elles acceptent la perspective de nouvelles alarmes, de deuils

[1] Boḫārī, *Ṣaḥīḥ*, II, p. 102; Nasā'ī, *Sonan*, I, p. 12-13; 193, 216; 289-291; cf. *Bétyles*, p. 96. Appelé encore فتنة القبر «l'épreuve de la tombe»; Ibn 'Asākir, *op. cit.* (éd. Badrān), III, p. 10, 174; IV, p. 156. Le martyr est préservé du tourment de la tombe (*ibid.*, V, p. 86 bas). Il reçoit, sans tarder, la récompense du Paradis (*Qoran*, II, 149; III, 163; IV, 60; XXXV, 30; XXXVI, 25). Les prophètes sont-ils vivants dans leur tombe? Voir la discussion dans Tor Andræ, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, p. 285, etc., Stockholm, 1917.

[2] *Šo'arā'* (éd. Cheikho), p. 761; *Aġ.*, IX, p. 7; XIV, p. 35; XV, p. 153; XXI, p. 67, l. 20-21; Ǧāḥiẓ, *Ḥaiawān*, IV, p. 127.

[3] *Aġ.*, IV, p. 151; I. S., *Ṭabaq.*, III², p. 81, 25. L'élégie appartient à la femme, déclare Ma'n ibn Aus (*Aġ.*, X, p. 167, l. 7). Pour les tantes, il en a été question dans les lignes précédentes.

[4] Rhodokanaki, *Ḫansā' und ihre Trauerlieder*, p. 85, etc.; Boḥtorī, *op. cit.*, chap. X; I. S., *Ṭabaq.*, III², p. 81, 25. Dans Ḥātim Ṭayy, *Divan*, 34, 1-4, court fragment élégiaque avec *taḥrīḍ*.

[5] Cette monotonie provient du caractère rituel de ces compositions. L'invention poétique était fort réduite. Elle doit atténuer également notre admiration sur la virtuosité poétique chez les Bédouines de la préhégire.

[6] Nombreuses anecdotes; voir, par exemple, Ibn 'Asākir, *op. cit.* (éd. Badrān), III, p. 45-46.

nouveaux. La voix du *dîn*, l'appel du sentiment familial, les élèvent au-dessus des suggestions amollissantes de la tendresse féminine. Ajoutons que l'existence agitée au désert — cette guerre sans trêve dont parle le *Livre de Job* — les a familiarisées avec ces dangers. La vie bédouine est dominée par l'exercice du *ṯār* et par les réactions qu'il provoque. C'est le programme ainsi résumé par Doraid ibn aṣ-Ṣimma :

Tantôt l'on nous attaque pour tirer vengeance; tantôt nous ripostons, poussés par le désir de la revanche :

يُغار علينا واتِرين فيُشتَفَى بِنا إن أُصِبْنا او نُغيرُ على وِتْرِ[1]

Dans la littérature de son pays, le divan de Ḫansā' nous offre le type le plus achevé de cette poésie élégiaque. Ḫansā' n'a rien innové : le caractère traditionnel, quasi religieux du genre, s'y opposait[2]. Mais personne ne l'a exploitée, comme elle, avec une virtuosité confinant à la monotonie. Sans se lasser, sans se soucier de les varier, l'impulsive Bédouine a retourné les motifs du *taḥrīḍ* contre ses contribules, les Banoū Solaim, coupables de laisser impuni le meurtre de ses frères[3]. Ḫansā' exagérait. L'aîné, Ṣaḫr, était mort dans son lit, après une longue maladie. L'autre, Mo'āwia, avait été enterré à Lyya, au sud de Ṭāïf[4]. Le temps, l'éloignement de son tombeau avaient permis aux Solaimites de l'oublier. «Lâches excuses, ripostaient les femmes, et combien intéressées!» Quelle honte de s'enrichir, «d'accepter des chamelles et du lait, tandis que les ténèbres de la tombe enveloppent la victime[5]!». Il ne coûte rien «de parler de compromis, quand on n'a perdu ni père ni frère[6]». La voix du sang, le sentiment du *dîn* doivent étouffer ces calculs égoïstes. Le meurtrier aura beau élever le montant de la compensation, offrir des centaines, des milliers de chameaux. Il faut répondre froidement, résolument; «nous nous paierons en tuant», غَمْضًا قَتْلًا[7]. «Notre tribu repousse toute transaction; elle souillerait notre honneur[8]!» Donc, pas de compro-

[1] *Šo'arā'* (éd. Cheikho), p. 754.

[2] Et en explique la déconcertante uniformité.

[3] Cf. Rhodokanaki, *loc. cit.*

[4] Cf. Lammens, *La cité arabe de Ṭāïf à la veille de l'hégire*, p. 75, n. 3, Beyrouth, 1922.

[5] Boḥtorī, n° 110; *Aġ.*, XIV, p. 35 haut.

[6] Aboū Tammām, *op. cit.*, p. 120, v. 2.

[7] Boḥtorī, n° 112.

[8] Boḥtorī, n° 115.

mis, « mais que les coupables sentent la pointe de nos glaives[1] ». Comment oublier? A chaque mention du mort, l'écho renvoie son nom et réclame vengeance[2].

Voilà, en substance, les lamentations qui retentissent aux oreilles du *walī*, du *mautoūr*, à savoir, le plus proche parent de la victime, si celle-ci, avant de mourir, n'en a pas désigné un autre. Voilà par quels motifs lui-même s'excite parfois à mériter le titre de « maître du sang ».

En assumant cette redoutable mission, il lui demeure interdit de recourir à des remplaçants. Il doit payer de sa personne. Non pas qu'il soit illicite de recruter des comparses, des auxiliaires[3]. Ceux-ci peuvent préparer, faciliter le succès de l'entreprise, servir, pour ainsi parler, de traqueurs, dans cette chasse à l'homme. Mais quand approche l'heure de l'exécution, ils doivent s'écarter, céder le pas au *walī*. Lui-même ne manque pas de réclamer cette prérogative[4]. La laisser à un autre lui semble une énormité! « Autant prétendre toucher la voûte du firmament », مَسُّ السماء أَيْسَرُ مِن ذلك واهْوَن[5]! Avant de s'élancer contre le meurtrier, à tout le moins, au moment de lui porter le coup de grâce, il doit pousser le cri : « vengeance pour le sang d'un Tel! », يالَثارات فلان[6], unissant de la sorte le nom de la victime au mobile de cette justice sommaire. A ce moment, l'anonymat et l'incognito, tolérés jusque-là, ne sont plus de mise. Le coupable doit entendre l'intimation de sa sentence, apprendre par qui et pourquoi il est exécuté. Tel sera le mot d'ordre, le cri de ralliement qu'adopteront les 'Otmānyya[7], vengeurs du troisième successeur de Mahomet et, après eux, les *Tawwāboūn* ou « Pénitents » de l'Iraq, marchant à la mort pour expier l'abandon de Ḥosain, le martyr de Karbalā.

La formule admettait des variantes. Mais à aucun prix le nom du mort ne devait être omis. L'addition de la *konia* servait à préciser.

[1] Bohtorī, n° 117.

[2] Aboū Zaid, *Nawādir*, p. 142, 1-2; comp. l. 10.

[3] *Aġ.*, XV, p. 13.

[4] *Aġ.*, X, p. 9 bas, 11; Ibn Doraid, *Ištiqāq*, p. 185, 3; comp. *Aġ.*, XV, p. 13, l. 14.

[5] *Aġ.*, XI, p. 131, 9 dern. ligne.

[6] Dīnawarī, *Ahbār ṭiwāl* (éd. Guirgass), p. 302 bas; Balādorī, *Fotoūḥ*, p. 413, 1; *Aġ.*, VII, p. 69 bas; XII, p. 77 bas (exemple comique); XVII, p. 164, 1; notre *Yazīd*, p. 168; Ḥassān ibn Tābit, *Divan* (éd. Hirschfeld), 20, v. 4; Ibn Doraid, *op. cit.*, p. 185, 3; Ibn Baṭṭoūṭa (éd. d'Égypte), I, p. 72. Ce cri demeure interdit, pendant les mois sacrés (*Aġ.*, X, p. 33, l. 10). Compromis entre deux lois religieuses.

[7] Cf. notre *Mo'āwia*, p. 109, etc.

J'ai nommé Aboū Zabbān, en découvrant son meurtrier; convaincu qu'ainsi j'accomplissais ma vengeance :

ذكرْتُ ابا الزبّان لمّا رأيتهُ وايقنْتُ انّي عند ذلك ثائرُ[1]

Ce nom devait être proclamé avant le coup mortel. «Voilà pour le sang d'un *Tel!*», بوء بدم فلان[2], criait à haute voix le *mautoūr*, l'exécuteur du *witr*, de la vendetta, en dardant l'arme homicide. En cet instant solennel, il fallait renouveler et manifester l'intention qui avait dirigé le bras du justicier. Parfois ses compagnons se permettaient d'y associer un autre nom, lorsque l'assassin avait plusieurs meurtres sur la conscience. Le *mautoūr* principal ne manquait pas de protester. Il s'empressait de rectifier; il n'acceptait pas de compromettre, de diminuer la valeur expiatoire de sa courageuse démarche. «Non pas, reprenait-il, mais pour le sang de Horaim», لا بل بدم هُرَيم[3]. Comme pour le duel chez nos contemporains, la vendetta sarrasine se trouvait soumise à une réglementation minutieuse, rituelle. Elle s'emparait du justicier, à partir du moment où il avait pris sur lui de «porter le poids écrasant du *witr*», الوتر العظم. Législation scrupuleusement observée par les Scénites superstitieux, qui la considéraient comme une manifestation religieuse.

Au cours d'une razzia, le Solaimite Moʿāwia, frère de la poétesse Ḫansā', s'était imprudemment lancé à la poursuite des assaillants. Après avoir blessé le frère de Hāśim ibn Ḥarmala, il avait succombé sous les coups de ce dernier. Longtemps la personnalité du vrai meurtrier réussit à se dérober aux investigations de Ṣaḫr, lequel manifesta d'abord peu d'empressement à venger son frère Moʿāwia. Ces péripéties ont notablement grossi le recueil contenant les effusions élégiaques, les excitations vindicatives de l'intempérante Andromaque solaimite. A la fin, un Ǵośamite réussit à se glisser sur les traces de Hāśim. Il le surprit, un jour, accroupi derrière un buisson, en train de satisfaire un besoin naturel. Il en profita pour lui décocher dans le dos un dard qui le tua net; اذا كان خلفه ارسل اليه معبلة فقتله[4]. Ce guet-apens nous inspire-

[1] Ibn Hiśām, *Sīra*, p. 651; Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), III, p. 138 (lire Zabbān au lieu de Rayyān).

[2] *Aǵ.*, XIII, p. 69, l. 9-10. Le mort s'appelait Horaim.

[3] *Aǵ.*, loc. cit.; cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, p. 866, 1, . . . اباء ب, tuer pour venger la mort de . . .; *Aṣmaʿyyāt* (éd. Ahlwardt), 38, v. 23.

[4] *Aǵ.*, XIII, p. 146; pour le sens de معبلة, cf. *Aǵ.*, X, p. 39.

rait malaisément la matière d'une ode héroïque. Tout autre est le raisonnement de l'Arabe. Il ne considère que l'expiation. Dans la vendetta, acte religieux, les modalités destinées à en faciliter l'exécution demeurent sans importance à ses yeux. L'exploit banal du Ǵośamite remplit d'enthousiasme Ḫansā'; elle se déclara impuissante pour le célébrer dignement :

Que mon âme, que tous ceux que j'aime, deviennent la rançon du paladin de Ǵośam[1] !

Le traducteur du divan de Ḫansā', le P. De Coppier, s'étonne de ce dithyrambe « pour un lâche assassinat. Il peint, ajoute-t-il, mieux que tous les documents, le préjugé monstrueux des nomades sur le prétendu droit de vengeance. Le meurtre d'un ennemi était pour eux un exploit[2]. » Cette manière d'argumenter s'appelle déplacer la question, négliger la signification spéciale que les Arabes attachaient à la pratique du *ṯār*. Droit prétendu dans nos sociétés organisées où le problème ne se pose plus, mais obligation sacrée pour les tribus sarrasines. Dans ces conditions, le sentiment des Arabes ne s'attardait pas à épiloguer sur la loyauté, moins encore sur le caractère peu héroïque des moyens employés. D'après nos idées, il n'existe pas de termes assez énergiques pour qualifier la traîtrise d'un Miqyas[3]. Quand son contribule, Nomaila, frappa à son tour le félon, nous savons que le blâme des contemporains, en dehors toutefois des milieux islamites de Médine, atteignit Nomaila. « En vérité, déclara-t-on, Nomaila a couvert tout son clan de confusion » :

لَعَمري لَقَدْ اخزى نُمَيلةُ رهْطَهُ[4]

*
* *

En tant que préliminaire du *ṯār*, la dissimulation n'offrait rien de déshonorant dans l'appréciation des Sarracènes. Dans la guerre, ils distinguaient surtout le recours à la ruse, الحرب خدعة. Or, depuis l'ancêtre Isma'īl, la guerre était l'état habituel de l'Arabie. Dans l'estime qu'ils professaient pour le cheval, ils mettaient en première ligne les facilités qu'il fournissait pour le *ṯār*[5].

[1] Ḫansā', *Divan* (éd. Cheikho, 1889), p. 80.
[2] *Le divan d'al-Ḫansā'*, traduit par De Coppier, p. 175.
[3] Voir plus haut, p. 96.
[4] Ibn Hiśām, *Sīra*, p. 820, 2.
[5] Ibn Qotaiba, *Kitāb al-'Arab* (éd. Moḥ. Kurd 'Alī dans *Rasā'il al-bolaġā'*), p. 273, 11; comp. *Aġ.*, IV, p. 151.

Adopter un nom d'emprunt, dissimuler celui de sa tribu, ensuite teindre la crinière, le front de son coursier, autant de stratagèmes de guerre! Ils étaient destinés à endormir les suspicions d'un ennemi, naturellement méfiant et se sachant épié[1]. Ruses innocentes, quand on les compare aux traquenards mentionnés plus haut[2]. Elles favorisaient l'incognito, la présomption d'un alibi. Les natures énergiques, les *ṣaʿloūk* de la trempe d'un Ḥāriṯ ibn Ẓālim le Morrite, les dédaignaient. Ḥāriṯ désignait nommément et d'avance son adversaire. Il le prévenait «qu'aujourd'hui ou demain, il tomberait sous ses coups[3]». Ce monitoire n'était pas rigoureusement de style. Il était permis, on l'a vu[4], de guetter, pendant des années, une occasion favorable. Mais dès que l'adversaire se trouvait à portée, l'anonymat et la ruse devenaient illicites. Visière levée, le vengeur s'élançait, proclamant son nom[5] et celui de la victime dont il vengeait le sang.

Cette manifestation passait cependant pour insuffisante, même accomplie en présence de plusieurs témoins. Il fallait lui donner le complément d'une plus large publicité. De cette publicité la poésie gardait le monopole, dans l'Arabie préislamite. Ce nomade, tout à l'heure, nous l'avons vu se glisser dans l'ombre, ramper derrière les buissons[6], pour parvenir jusqu'à son ennemi. Le voilà maintenant qui se démasque, qui devient loquace. Il prend à témoin l'opinion publique :

Va donc, si tu l'oses, interroger le roi Noʿmān, toute la tribu de Kināna; oui ou non, ai-je tué Ḫālid[7]?

— «Qu'on le proclame! A quoi bon prolonger le secret, le mystère?», وما يغني السرار[8]. Plus il a, jusqu'à ce jour, recherché la clandestinité, plus il semble maintenant la redouter. *Adsum qui feci.* Il décline son nom[9] et celui du parent dont il s'est institué le vengeur; il décrit en détail les péripéties et aussi le paysage[10], théâtre de son exploit, en y accolant de nouveau le nom.

(1) *Aġ.*, XIII, p. 145.

(2) Rappelons le cas du jeune Qais ibn al-Ḫaṭīm.

(3) *Aġ.*, X, p. 18, l. 20-21.

(4) Voir plus haut, p. 96.

(5) *Aġ.*, XV, p. 76 bas; comp. XII, p. 124, l. 16; XX, p. 162; Ibn Doraid, *op. cit.*, p. 188, 11; Ibn Hiśām, *Sīra*, p. 728, 2 dern. ligne.

(6) *Aġ.*, XIII, p. 146.

(7) *Aġ.*, X, p. 19 haut.

(8) *Aġ.*, XVI, p. 32 bas.

(9) *Aġ.*, II, p. 160; XIII, p. 142 haut; XIX, p. 75; XX, p. 12, 159; Ibn Hiśām, p. 651, 728.

(10) Aboū Zaid, *Nawādir*, p. 115, 10; *Aġ.*, XX,

Ce qui l'inspire maintenant, ce n'est pas la colère ni la soif du sang. Ce n'est pas la vantardise, comme dans les déclamations ampoulées du *faḫr,* quand il exalte sa valeur et celle de ses ancêtres. Mais il ne veut pas diminuer le prix satisfactoire de son acte. Le souvenir quasi religieux du mort le soutient et aussi l'espoir qu'un rayon de lumière viendra éclairer sa «demeure ténébreuse». Il ne veut plus que les soupçons, les recherches, s'égarent[1].

C'est bien moi le Ḫofāf en question; qu'on me regarde en face[2]! J'ai frappé à la lumière du soleil[3]!

Non pas qu'il se fasse illusion sur les conséquences de cette publicité provocante. Quand, dans une razzia, le Bédouin a eu le malheur de tuer son adversaire — on l'a vu dans le cas de Mo'āwia, frère de Ḫansā' — il évite de se dénoncer, si les témoins consentent à garder le secret. Après le *ṯār,* le *walī* n'a plus le droit de bénéficier de l'incognito qui l'a favorisé jusqu'à cette heure. Il faut qu'il parle :

Qui donc préviendra les clans de Madḥiǵ? C'est moi qui ai vengé mon oncle et, ce faisant, je n'ai pas souillé ma conscience[4].
A Ṣiffīn, j'ai laissé Aboū Bakr[5], la poitrine béante, les articulations baignées dans le sang.
En le transperçant, j'ai pensé à Yāsīn. Mieux eût valu pour Aboū Bakr d'éviter Yāsīn, de ne pas l'attaquer en face[6]!

Non seulement il doit proclamer son nom, mais — on vient de le voir — y adjoindre le nom des victimes dont il a prétendu venger la mort[7]. Il ne veut pas être confondu avec un sicaire, moins encore avec un brigand ou avec un profiteur. Il ne doit retirer aucun avantage matériel de son acte[8]. Toute pensée intéressée doit en être bannie. Ce serait manquer à toutes les convenances,

p. 12; cf. XIII, p. 142; XXI, p. 137, l. 14; Ibn Hiśām, p. 651, 728, vers de Miqyas après sa vengeance et son apostasie de l'islam; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, p. 41.

[1] *Aǵ.*, X, p. 19, l. 3; Ibn Doraid, *op. cit.*, p. 178, 3; Aboū Zaid, *op. cit.*, p. 47 bas.

[2] تأمّل خُفافًا انني انا ذالكا.

[3] *Aǵ.*, XIII, p. 142, l. 5 etc.; cf. XVI, p. 33, l. 6.

[4] C'est-à-dire : j'ai libéré ma conscience, accompli un devoir sacré; comp. 'Āmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, 20, v. 1.

[5] Nom du meurtrier de Yāsīn.

[6] Bohtorī, n° 151 : يُذكّرني «il m'a fait penser à... m'a fait nommer Yāsīn». Les vers sont de 'Adī ibn Ḥātim.

[7] *Śo'arā'* (éd. Cheikho), p. 760; Ibn Hiśām, *Sira*, p. 432, 651, 728, 866, 1; Samhoūdī, *Wafā' al-wafā'*, II, p. 372, 2.

[8] Parce que *religieux*.

déconsidérer le *dîn* des Arabes si, après avoir abattu le meurtrier ou aidé à sa mort, on acceptait une récompense. On n'a pas le droit de dépouiller la victime, pas même de retenir sa monture[1]. C'est là une tentation bien délicate pour les Bédouins, qui réussissent si rarement à réaliser leur rêve de posséder un cheval. Écoutons le Médinois Qais ibn al-Ḫaṭîm, lequel vient d'abattre le meurtrier de ses parents[2] :

J'ai vengé 'Adî et Ḫaṭîm : je n'ai pas laissé dans l'oubli un devoir sacré[3], sans cesse devant mes yeux.
De mon glaive à deux tranchants, j'ai coupé la tête de Mâlik; je retourne, l'âme apaisée[4].

En voici un autre, lequel se vante «d'avoir immolé à ses frères cent ennemis». Lui aussi a conscience d'avoir accompli un devoir et se proclame «sans remords et sans reproche», فلا لَوْمٌ ولا عَذْلٌ[5]. On remarquera avec quelle insistance tous appuient sur la sainteté du devoir accompli. C'était pour le Sarrasin *implere omnem justitiam*, l'acte le plus méritoire, parce que le plus entouré de dangers, le plus désintéressé, de la religion traditionnelle. Autour de lui, on a pu blâmer[6] ses lenteurs, ses hésitations, son légitime désir de s'assurer toutes les chances de réussite. Trêve de récriminations maintenant; il n'y a plus qu'à lui rendre justice!

L'expression de ce sentiment revient trop fréquemment pour qu'il soit permis d'y supposer de la forfanterie. Nous devons leur faire crédit, non sur tous les détails, sur le chiffre des victimes, mais quand ils affirment que cet acte leur a rendu la paix de l'âme. On dirait la conviction du pécheur se sentant rentré en grâce avec son Créateur, et nous la retrouvons aussi bien chez le chrétien 'Adî ibn Ḥâtim[7] que chez le Médinois païen Qais ibn al-Ḫaṭîm. Ce dernier en appelle à la ولاية الأشياخ «aux dernières volontés des ancêtres», c'est-à-dire à leur *waṣyya* ou testament spirituel. Orphelin, n'ayant jamais connu son père[8], Qais n'a pu les recueillir de leurs lèvres; mais il demeure

[1] *Aġ.*, XIII, p. 145. Sinon pour éviter de se découvrir prématurément.

[2] Voir plus haut. L'exécuteur du *ṯâr* n'admet pas non plus de recevoir une récompense. Voir plus loin, p. 122.

[3] Variante ولاية الاشياخ.

[4] Voir son *Divan*, I, v. 4-5.

[5] Bohtorî, n° 154, v. 3.

[6] C'est à cela que répond فلا لوم .... «plus de blâme, plus de reproches!». Dans la poésie, la femme est l'éternelle عاذلة. Elle joue le rôle du chœur dans la tragédie antique.

[7] Cf. Bohtorî, n° 151.

[8] Voir plus haut, p. 87.

persuadé avoir agi conformément à leurs intentions, à toute la tradition religieuse de son clan.

La publicité donnée à l'exécution du *ṯār* ne saurait jamais être trop complète. En Arabie, les voyageurs[1] se chargent de transmettre les nouvelles. Les poètes comptent sur eux pour une rapide diffusion de leurs satires. Le «walī du sang» suppliera donc «les caravaniers de divulguer son acte, de le porter jusqu'à la connaissance des intéressés[2]». Souvent, poète lui-même, il prendra les devants; nous en avons cité des preuves plus haut. A plusieurs le *ṯār* fournira l'occasion d'un début dans la carrière poétique. Ce serait se tromper de confondre ce besoin de réclame, cette soif de publicité avec la vantardise et la gloriole. Personne ne l'admettra qui connaît la nature cauteleuse du Bédouin, toujours attentif à dérober, devant des inconnus, le secret de ses déplacements, son nom et celui de sa tribu[3]. Si maintenant il se libère de ces précautions — elles-mêmes nécessitées par l'institution du *ṯār* — c'est qu'un sentiment plus puissant que l'instinct de la conservation, celui du *dīn*, l'élève au-dessus des hésitations de sa nature défiante, comme tout à l'heure il l'a arraché aux tentations de la lâcheté et de la cupidité. Toutes deux auraient dû l'amener à une transaction, à accepter une compensation. D'aucuns y inclinaient; mais l'opinion les condamnait, à commencer par les femmes[4]. Sans doute certaines de ces «pleureuses» forçaient la note et «parlaient contre leur pensée», وبعْض الباكيات كَذُوبُ[5]. Mais ce mensonge conventionnel rendait hommage à la puissance de l'opinion. Celle-ci se ralliait au principe formulé par Zohair ibn Abi Solmā, le moraliste-poète de la *ǵāhilyya*, de la gentilité sarrasine :

Quand le sang des nôtres est versé, nous les vengeons, et leur mort entraîne fatalement une nouvelle effusion de sang.

وإن يُقتَلوا فَيُشْتَفَى بِدِمائِهِم   وكان قديمًا مِن مناياهم القَتْلُ[6]

[1] Aus ibn Ḥaǵar, *Divan*, 30, v. 1 ... يا راكبًا, cliché sans cesse reproduit; *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 54, v. 3; cf. *Mo'āwia*, p. 254; *Aṣma'yyāt* (éd. Ahlwardt), 8, v. 1.

[2] Bohtorī, n° 148; cf. *Berceau*, I, p. 232; *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 22, v. 58.

[3] *Śo'arā'* (éd. Cheikho), p. 761; *Aǵ.*, IX, p. 7; X, p. 26-27.

[4] *Aǵ.*, XIII, p. 38, l. 2; XIV, p. 34-35; XV, p. 153.

[5] *Aṣma'yyāt* (éd. Ahlwardt), 11, v. 17.

[6] *Divan* (éd. Ahlwardt), 14, v. 4. Vers difficile à rendre. On comprend également : «les nôtres, étant nobles, on se contente de leur

Alternative cruelle! Le Bédouin authentique ne cherche pas à s'y dérober ni à discuter l'atroce loi. لا يَبُوءُ الدَّمُ بالدَّمِ, s'est écrié le Taġlibite Ġābir ibn Ḥonayy[1]. Il n'est pas aisé de deviner la portée précise de cet aphorisme laconique. L'auteur prétend-il affirmer que le sang n'efface pas, n'expie pas le sang, qu'un meurtre ne saurait réparer un autre meurtre? S'est-il obscurément rendu compte que le *ṯār* était une sanction désespérée, un appel à d'autres violences? En vrai Bédouin, veut-il simplement affirmer que rien ne saurait expier le meurtre d'un membre de sa tribu? Sentiment dont nous rencontrerons plus loin l'expression[2]. Ce Taġlibite a dû être chrétien[3], comme l'étaient alors les Taġlibites, ses contribules. La preuve qu'en face de ce problème, si jamais il l'a envisagé, il pensait comme tous ses compatriotes, c'est que, dans le vers suivant, après s'être plaint des exactions fiscales commises par les Laḥmides de Ḥīra, il conclut sans hésiter : «Obéir aux rois? sans doute; à condition qu'ils nous traitent équitablement; mais nous ne croyons pas illicite de les tuer». Pouvait-on plus explicitement adhérer à la dure loi du désert?

Jamais Mahomet n'hésita à en reconnaître l'origine religieuse. Il la mentionne parmi les stipulations transmises par le *Kitāb*, la révélation primitive. Il ne se jugea donc pas autorisé à la supprimer. Mais de sentiments plus délicats, d'une psychologie plus avancée que le commun des Bédouins, il essaiera, dans la pratique, d'en atténuer les rigueurs. Encore s'abritera-t-il prudemment derrière l'autorité d'Allah. Le Qoran trahit très clairement ses idées à cet égard. «Le talion, proclame-t-il, fut de tout temps et demeure inscrit dans la Révélation», كُتِبَ عليكم القصاص[4]. Sous ce rapport, il ne raisonne pas, il ne s'exprime pas différemment des poètes préislamites. S'il admet une compensation matérielle, la *dya* — une institution de l'ancêtre Isma'īl[5] — il la présente immédiatement, non comme une abrogation, mais comme

sang, (sans pousser plus loin la vengeance); mais leur courage fait qu'ils meurent de mort violente (sur le champ de bataille)». Cf. *Śo'arā'*, p. 570, v. 4. Faut-il y reconnaître une allusion à la croyance que le sang des rois et des nobles guérissait de la folie? Intéressante discussion dans Ġāḥiẓ, *Ḥaiawān*, II, p. 3; p. 113 bas.

[1] *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 46, v. 12.

[2] A l'occasion du Śaibānite Bisṭām ibn Qais, également chrétien.

[3] «Lances chrétiennes» de sa tribu (*Mofaḍḍalyyāt*, p. 51, v. 21).

[4] *Qoran*, II, 173, 175. Il le savait inscrit dans la Thora.

[5] D'après la tradition (Ibn Qotaiba, *Kitāb al-'Arab*, p. 291).

un *taḫfîf* «un adoucissement» à la loi divine, comme «une concession miséricordieuse d'Allah[1]». C'était confirmer tout le vieux fond des conceptions bédouines sur le talion et la matière connexe de la vendetta. Ce langage manquerait de sens, si, dans l'opinion du Prophète, le *ṯâr* n'était pas «un droit sacré», حق — aux termes mêmes du Qoran[2] — mais une institution issue de la nature vindicative de l'Arabe, une de ces nombreuses survivances barbares de «l'âge d'ignorance», contre lesquelles le livre d'Allah ne manque pas de s'élever, les traitant de *kofr*, de manifestations impies[3]. Ce recueil en a supprimé de plus inoffensives, tel le *nasi* ou mois intercalaire. Peut-on méconnaître une conviction religieuse dans l'acte du Bédouin *mautoûr* lequel, après avoir par surprise tué le meurtrier, va suspendre aux tentures de la Kaʿba le sabre de la victime, comme on ferait d'un ex-voto agréable à la divinité[4]?

Le chef médinois Ibn Obayy a été violemment pris à partie dans la *Sîra*. Son crime fut d'avoir tenté de concilier la pratique de l'islam avec le maintien de l'autonomie de sa cité[5]. Cet Anṣârien nationaliste comptait un fils, devenu fervent musulman, aveuglément dévoué à la politique de Mahomet. Le fils, voyant son père tombé dans la disgrâce du Maître et redoutant un dénouement fatal, serait allé trouver le Prophète et lui aurait tenu ce langage : «J'apprends que vous songez à vous débarrasser de mon père. Chargez-moi de ce soin; je vous apporterai sa tête. Tous savent, à Médine, que, pour la piété filiale, je ne le cède à personne. Je redoute seulement que vous donniez des ordres et qu'un autre vienne à les exécuter. Or, jamais je ne pourrai admettre de laisser en vie le meurtrier de mon père. Je me verrais donc contraint de tuer un croyant pour venger un infidèle et de la sorte mériter l'enfer[6]!»

Voilà comment la *Sîra* a essayé de dramatiser le conflit entre la piété filiale et le motif religieux du *ṯâr*. Certains traits cités plus haut[7] montrent que cette collision a pu se présenter. Mais les rédacteurs de cette compilation ont

[1] *Qoran*, II, 174.
[2] *Qoran*, II, 58; XXV, 68; cf. XVII, 35.
[3] *Qoran*, IX, 37.
[4] IBN HIŠÂM, *Sîra*, p. 431; WÂQIDÎ (éd. KREMER), p. 32.
[5] Avec la lutte contre l'emprise des Mohâǵir qoraišites, laquelle devait le mettre en conflit avec le Prophète.
[6] IBN HIŠÂM, *Sîra*, p. 727-728.
[7] Au début de cette étude, p. 87-88.

forcé les couleurs du tableau. Sans insister sur ces exagérations, constatons combien elles attestent la persistance du vieux sentiment bédouin. Si la législation qoranique est demeurée impuissante à redresser ces idées, c'est parce qu'elles puisaient leur origine dans des préjugés religieux. Il faut regretter que, dans sa consciencieuse étude sur la *Blutrache*, Procksch n'ait pas pris la peine d'examiner de plus près cette matière, que du trait, emprunté par nous à Ibn Hiśām, il ait cru devoir rapprocher[1] les vers apocryphes de Ṭālib fils d'Aboū Ṭālib[2]. Procksch ne s'est pas aperçu que Ṭālib, ce prétendu Hāśimite, doit son existence à une méprise sur l'ancienne *konia*, laquelle n'impliquait pas nécessairement une relation de paternité[3].

III

La légende de Qais ibn al-Ḥaṭīm nous a permis de pénétrer plus avant dans la conception bédouine du *ṯār*. Une nuit, comme ce poète traversait le quartier des Banoū Ḥāriṯa, il tomba atteint de trois flèches. Les traits étaient partis d'un *oṭom*, donjon, appartenant à ce clan médinois. Pour le venger, les parents et amis de Qais n'eurent rien de plus pressé — les auteurs de l'attentat demeurant inconnus — que de s'en prendre à Aboū Ṣa'ṣa'a Yazīd[4]. Non pas que les apparences témoignassent de sa participation au guet-apens, mais en raison de sa haute situation sociale et de la considération très particulière dont il jouissait parmi les Naǵǵārites, eux-mêmes apparentés aux Banoū Ḥāriṯa. Quand on vint déposer la tête de Yazīd aux pieds du lit de Qais, «l'angoisse du mourant se calma et il expira paisiblement», طابَتْ نفسُهُ ومات[5].

Dans les sacrifices offerts à la divinité, la victime devait être sans défauts[6]. Plus elle approchait de la perfection, plus l'offrande du fidèle acquérait de valeur. On calculait de même, en matière d'hospitalité[7]. «Au voyageur, même

[1] *Blutrache*, p. 83.

[2] Ibn Hiśām, p. 528-529.

[3] Lammens, *Fāṭima*, p. 25; cf. notre *Berceau*, I, p. 330. M. J. Maynard (*Journal of the Soc. of Oriental Research*, IX, p. 17) s'étonne que je donne à Mahomet le nom d'Aboū'l Qāsim, tout en niant l'existence d'un Qāsim, qui aurait été son fils!

[4] لم يروا له كفؤا الّا ... *Divan* de Qais ibn al-Ḥaṭīm, p. 1.

[5] *Ibid.*, p. 1-2.

[6] Aboū Dāoūd, *Sonan* (éd. des Indes), II, p. 3; Dārimī, *Sonan* (ms. de la Biblioth. royale du Caire), p. 285; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923, p. 279.

[7] Lui aussi, acte religieux.

quand il survenait de nuit, l'hôte se vantait d'offrir la graisse[1] de chamelles saines et entières.»

وإنّا لَنُقْرِي الضيفَ إن جاء طارقًا   مِن الشحم ما امسى صحيحًا مُسلَّمًا[2]

«Pour apaiser, *endormir* la vendetta, il fallait l'effusion d'un sang noble», إن الدَّم الكريم هو الثار الْمُنِيم[3]. «Aucun mort ne compensera le meurtre de Bisṭām», proclamaient les Šaibānites, لا يُوفي بِبِسطام قتيل[4]. Le cas du Médinois Qais trahit, à l'autre extrémité de la Péninsule, une prétention analogue. Le *ṯār* devenait, lui aussi, comme une façon de sacrifice, d'acte rituel. On n'y admettait qu'une victime de choix; c'était hausser d'autant sa valeur satisfactoire et non moins la réparation du dommage infligé à la famille nomade qui se trouvait privée d'un de ses membres.

Le châtiment devait donc, en principe et de préférence, atteindre le coupable, l'auteur responsable du meurtre. Il visait ensuite à rétablir une sorte d'égalité, un équilibre convenable, entre le crime et sa réparation par le moyen du *ṯār*. Le contribule avait à payer pour le contribule, le client pour le client. Telle semble avoir été la règle, plus tard sanctionnée par le Qoran (II, 173) : «homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme». Chez Ḥoṣain ibn al-Ḥomām, le groupe des Banoū Ṣorma avait assassiné un de ses protégés juifs. Ḥoṣain était un des esprits les plus pondérés de son temps. Il n'en donna pas moins l'ordre aussitôt d'abattre le protégé juif des Banoū Ṣorma, اقتلوا اليهودي في جوار بني صرمة[5]. Si encore l'on s'en était tenu à cette solution — «un homme pour un homme» رجل برجل[6], que la jurisprudence du désert considérait comme rigoureusement équitable. Beaucoup plus humain, le Qoran[7] proclamera que «personne ne doit porter la responsabilité encourue par un autre». Mais, outre la responsabilité collective de la famille, du clan et, à leur défaut, de toute la tribu, le Bédouin tablait sur une considération, subsidiaire dans notre manière de raisonner, sur un facteur

(1) Morceau de choix!

(2) Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 4, v. 30.

(3) Ǧāḥiẓ, *Ḥaiawān*, II, p. 3.

(4) *Aṣmaʿyyāt* (éd. Ahlwardt), 63, v. 7; Aboū Tammām, *Ḥamāsa*, p. 459. Le rôle de Bisṭām ressort assez mal de la récente étude, très fouillée mais confuse — l'auteur manque d'imagination historique — de Erich Bräunlich, *Bisṭām ibn Qais, ein vorislamischer Beduinenfürst und Held*, Leipzig, 1923.

(5) *Aġ.*, XII, p. 124.

(6) Ibn Hišām, *Sīra*, p. 431, 641.

(7) *Qoran*, VI, 164; XVII, 16; XXXV, 19; XXXIX, 9; LIII, 39.

beaucoup plus délicat à évaluer; nous voulons dire le rang occupé par le mort. Cette évaluation demeurait fatalement abandonnée à l'arbitraire, à la fruste psychologie d'un peuple, naturellement passionné, égaré par l'opinion exagérée qu'il avait de la valeur individuelle et de sa propre excellence. C'est ainsi que le Ǵohanite Ǵowayy, frappé à mort, impose aux témoins de son agonie le serment de tuer cinquante ennemis, «parmi lesquels il n'y aura ni borgne ni boiteux»[1].

Quand il s'agissait d'un personnage aussi considérable dans l'islam que le *ḥowārī* de Mahomet, Zobair ibn al-ʿAwwām, traîtreusement assassiné à la journée du *Chameau*, la tête du meurtrier, un homme du commun, ne pouvait paraître une expiation approchante[2]. On concluait de même, quand ce dernier était un aventurier, un de ces *ḫaliʿ* désavoués par leur tribu, laquelle renonçait d'avance à les venger[3]. L'amour-propre des Arabes avait alors beau jeu pour affirmer que la partie n'était pas égale. En dehors même de ces cas, le Bédouin arguera toujours d'une prétendue inégalité. Pour la diminuer, surtout lorsque le meurtrier se dérobait aux poursuites, le *mautoūr* cherchera tout naturellement à lui substituer le plus considéré, le chef du clan ennemi. Il visera «le meilleur de tous[4]», non pour les qualités morales — elles n'entrent pas en ligne de compte — mais le premier par la situation sociale. Il s'attaquera au «bélier de la troupe[5]», à celui dont «la perte sera la plus sensible à l'ennemi[6]». Tant qu'il n'aura pas la certitude d'avoir «abattu le plus noble[7]», il ne s'estimera pas quitte, même après lui avoir adjoint un second *sayyd*. Car, on l'entendra observer sententieusement que «le sang de ces deux personnages ne vaut pas celui de la victime à venger» :

نحن قتلنا سيّدَيهم بشيخنا   سُوَيد فما كان وفاء بهِ دَمَا[8]

[1] Abou Tammām, *op. cit.*, p. 441, etc.

[2] *Aǵ.*, XVI, p. 132 bas.

[3] *Aǵ.*, XIX, p. 76, l. 1.

[4] *Aǵ.*, XIX, p. 129, 10. C'est la formule, le *cliché* classique; *Aǵ.*, XXI, p. 276, 2; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, p. 413, 1; ʿAbīd ibn al-Abraṣ, *Divan* (éd. Lyall), 17, v. 9. Dans toutes les élégies, le mort est toujours خير الناس; Ibn ʿAsākir, *op. cit.*, V, p. 80, 5. Tyran soit! mais «le meilleur des hommes»; *Berceau*, I, p. 127. Qualificatif donné aux phylarques (Nābiǵa, *Divan* (éd. Derenbourg), 7, v. 4; 20, v. 5).

[5] *Aǵ.*, XIII, p. 142, 7; XVI, p. 139; Samhoūdī, *Wafā' al-wafā'*, II, p. 372, 2.

[6] ʿAbīd ibn al-Abraṣ, *Divan*, 17, v. 7 : أعزّ فقدًا وهالكا.

[7] *Aǵ.*, XV, p. 75-76; XVI, p. 32, l. 14; p. 53-54; Bohtorī, n° 145.

[8] *Aǵ.*, XVI, p. 116. Le mort s'appelait Sowaid.

Dans le désert, le chef représentait les siens; il assumait donc, dans une certaine mesure, la responsabilité de leurs méfaits. Mais l'habitude de s'en prendre à sa personne, dans le cas de vendetta, ouvrait la porte à la surenchère. L'exagération bédouine ne s'arrêtera plus en si beau chemin. C'est ainsi que, pour certains morts plus illustres ou plus regrettés, on tablera non seulement sur le rang social, mais sur le nombre des victimes. Pour un *sayyd* tué, trois sayyd seront immolés[1]. A l'imitation du sage Afwah, on «prendra sa vengeance avec usure[2]». Aucune mesure ne sera plus gardée. Neuf victimes devront payer pour un seul! On frappera dans le tas, au hasard, sur les *maulās*, alliés, et sur les membres, *ṣamīm*, de la tribu[3]. Plus la sanglante addition grossissait et plus on imaginait hausser la valeur expiatoire de l'holocauste. Mais rien n'était censé fait, si le vengeur avait manqué le chef[4]. Son chant de triomphe demeurerait incomplet, s'il ne pouvait ajouter : «J'ai abattu votre *sayyd*», قتلتُ سيّدكم[5]. La phrase était devenue comme protocolaire. Après Karbalā, le meurtrier de Ḥosain, petit-fils du Prophète, ne s'exprimera pas autrement. «J'ai tué, déclame-t-il étourdiment, le plus illustre de père et de mère parmi les hommes, le plus noble parmi ses ancêtres[6].» Tant restait puissante l'influence du préjugé bédouin et non moins du répertoire poétique, lui-même écho du préjugé atavique.

La froide réalité, nous le verrons, ne correspondait pas toujours à ces déclamations[7]. Les Bédouins eux-mêmes ne s'illusionnaient pas sur les «mensonges» conventionnels des «pleureuses[8]». La poésie issue du *ṯār* ne se montrera pas plus réservée. A tort ou à raison, toutes les victimes devront grandir en importance, monter de plusieurs degrés l'échelle de la hiérarchie[9]. Aux mânes de son frère ʿAbdallah, Doraid ibn aṣ-Ṣimma «immolera les meilleurs de ses contemporains», parmi les contribules du meurtrier, قتلنا بعبد الله خيرَ

[1] Wāqidī (éd. Kremer), p. 32, 10.

[2] ادرك ثأرهُ وزاد (*Aġ.*, XI, p. 41, l. 21; cf. *Aṣma'yyāt* (éd. Ahlwardt), 38, v. 23). Afwah comptait «parmi les sages de l'Arabie» (*Aġ.*, XI, p. 44).

[3] Labīd, *Divan* (éd. Huber), 48, v. 3.

[4] Ibn Hišām, *Sīra*, p. 431.

[5] Bohtorī, n° 148, v. 5; «noble des deux ascendants»; Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 11, v. 16; comp. notre *Mo'āwia*, p. 233, 287, 300.

[6] Ibn al-Aṯīr, *Osd al-ġāba*, II, p. 21.

[7] Sur l'*isrāf* ou l'*ifrāṭ* des poètes, cf. Ǧāḥiẓ, *op. cit.*, VI, p. 141-142; Lammens, *Ṭāif*, p. 145, 146.

[8] Voir précédemment.

[9] ʿAbīd ibn al-Abraṣ, *Divan*, 17, v. 7-13; comp. Mofaḍḍal, *Al-Fāḫir* (éd. Storey), p. 224, 21.

لِدائِه[1]. C'était les anoblir en bloc; la formule ne comportait pas d'autre sens. Certains trouveront cette déclaration trop vague, malgré sa redondance. Ils tiendront à préciser, à noter le rang, le nombre des victimes, toutes des victimes de choix. On se donne la peine de les compter. Elles sont «six, sept... sept plus un huitième et tous patriciens[2]». La vie d'un Arabe est prisée si haut par les siens; son sang ne saurait être coté à un taux trop élevé! Foin donc de la vieille formule «homme pour homme», رجل برجل! Elle était trop égalitaire, trop démocratique. La roture n'existait pas au désert ou, pour être plus exact, aucun Bédouin n'admettait de s'y voir englobé. «Le noble doit payer pour le noble», كريم بكريم[3]. C'est entendu! Mais puisque tout le monde est noble, on visera toujours à la tête. Voilà par quelle logique il advient que, à défaut du meurtrier, et souvent conjointement avec lui, le sayyd se trouvera enveloppé dans le *ṯār*. A quoi bon, se demande Ḥassān ibn Ṯābit, y regarder de si près?

Nos lances frappent au hasard le noble pour le noble, couvert de gloire.

وشريف لِشريفٍ ماجد   لا نباليهِ لدَى وَقْعِ الاسَلْ[4]

Plus encore que pour le *faḫr*, à savoir l'exaltation de ses hauts faits, la mégalomanie du Bédouin, son goût pour l'*ifrāṭ*, l'exagération, se donnent carrière dans le *riṯā'*, l'élégie. Quand il s'agit de la vendetta, à ces causes de déformation il convient d'ajouter la fascination exercée par les vieux modèles poétiques[5]. Comment aurait-il réussi à s'y soustraire? Ce sont les poètes qui ont transmis aux nomades de la préhégire les *ḥikam*, dictons sapientiaux, textes d'une valeur presque sacrée qui résumaient leur credo religieux[6]. Mahomet avait ses raisons de déprécier les poètes. C'est à ces moralistes et théologiens de la *ǧāhilyya* ou gentilité que le Qoran prétendra se substituer. Il n'y réussira pas sans peine. Les annalistes et anecdotiers musulmans s'amusent

[1] *Šo'ara'* (éd. Cheikho), p. 761. «J'ai tué vos nobles»; *Aǵ.*, XVI, p. 32 dern. ligne; 52; 58, l. 18; Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 11, v. 15-18; «tous les chefs, tous les nobles», sans exception.

[2] Nöldeke, *Beitr. zur alten Poesie*, p. 149; Ǵāḥiẓ, *op. cit.*, p. 153, 13, من خيرة القوم سبعة; *Aǵ.*, XVI, p. 58, l. 18.

[3] Abou Tammām, *op. cit.*, p. 280, v. 4. «Le sayyd paie pour le sayyd»; *A'šā* cité dans Salhani-Haffner, *Aḍdād*, p. 85, 3.

[4] *Divan*, 11, v. 17.

[5] Sur la «schématisation» de la vieille poésie, cf. Nöldeke, *Fünf Mo'allaqāt*, I, p. 3-5.

[6] Déplorablement limité.

de la naïveté des Bédouins, lesquels, en plein siècle des Omayyades, continuent à confondre les citations de leurs poètes nationaux avec les versets du Qoran. Pareille mésaventure arrivera à des gouverneurs, au cours de la *ḫoṭba* liturgique et dans la chaire des mosquées[1]. Or, ces vieux recueils ne cessent d'exalter la religion du *ṯār*, de célébrer l'héroïsme de ceux qui l'avaient pratiqué sans mesure. Que devenaient donc pour le *mautoūr* les chiffres de trois, six, neuf victimes, même si on leur adjoignait une demi-douzaine de chefs[2]? Sa douleur ne faisait que s'exaspérer, en s'extériorisant; elle se grisait de vocables et de rimes sonores, fréquemment empruntés au répertoire de la poésie classique. Pour cet incorrigible fanfaron de la violence, la vie consiste — lui-même en convient — « à assouvir sa vengeance, mais non moins à conquérir du butin[3] ». Un des siens a-t-il succombé, au cours d'une prosaïque razzia, ce réaliste s'emballe; il ne parle de rien moins que de « mobiliser son infanterie et sa cavalerie », quand il n'aura garde d'exposer son cheval, s'il en possède un[4]. Beaucoup plus vantard que sanguinaire, la mémoire farcie de réminiscences poétiques, il imaginera en vers de massacrer toute une famille, على دَم واحِد[5], « pour punir un meurtre »; il rendra responsable le clan entier. Il parlera d'exterminer sans pitié deux campements[6].

Pour venger nos morts, nous avons immolé tout Ḫozā'a et Bakr[7].

Faut-il ajouter que Ḫozā'a et Bakr ne s'en trouvèrent pas plus mal? Le fougueux poète Mohalhil articula, on le sait, une menace analogue, après la mort de son frère Kolaib. Pendant quarante ans, affirme complaisamment la Tradition, il ne se proposa rien moins que la destruction totale des Bakrites. C'est une rançon non moins exorbitante que Ṣaḫr, le frère de Ḫansā', prétendit obtenir pour Mo'āwia. La mort des Bédouins qui avaient abattu son frère lui parut une expiation insuffisante. « Il déclara donc à la sous-tribu de Morra

(1) Ibn 'Asākir, *op. cit.*, V, p. 83; *Aġ.*, XVI, p. 112.

(2) *Aṣma'yyāt*, 38, 24; 45, 6; Labīd, *loc. cit.*

(3) *Aṣma'yyāt*, 9, 3 : لِيُدرِكَ ثارَهُ او ليدرك مغنما.

(4) *Aṣma'yyāt*, 8, 5-9; cf. notre *Ṭâif*, p. 147.

(5) *Aġ.*, XVI, p. 103, l. 3; Ḥātim Ṭayy, *Divan*, p. ١٢ dern. ligne.

(6) *Aġ.*, XXI, p. 62.

(7) *Divan des Hoḏailites*, p. 200, 7; Aboū Tammām, *op. cit.*, p. 389, v. 3; Mofaḍḍal, *Al-Fāḫir*, p. 252, 20.

et à toute la tribu-mère de Ġaṭafān une guerre d'extermination[1]. » Après avoir dénombré les ennemis tombés sous ses coups, Ṣaḥr termine la liste par cette déclaration : « Ce n'est pas assez; nous voulons l'extinction d'une tribu; nous l'exterminerons ou la vendrons en détail[2] ».

Ṣaḥr s'est-il pris au sérieux? Il est permis d'en douter. Ni lui ni son précurseur Mohalhil[3], ni plus tard les Qoraiśites, au lendemain de la défaite de Badr, ne se soucièrent de rester indéfiniment[4] vinculés par les mortifiantes obligations de l'anathème, telles que les comprenait le concept religieux du *ṭār*. Toute cette liturgie traditionnelle ne comportait plus, à la veille de l'hégire, qu'une signification symbolique. Elle ne suspendit pas un instant le mouvement de la vie sociale, à la Mecque. Ṣaḥr n'eut garde de se séparer de sa famille[5]. Nous voyons Mohalhil contracter plusieurs nouveaux mariages. Au cours de l'interminable vindicte, inaugurée par la mort de Kolaib, le chiffre des morts enregistré par les deux partis, Taġlib et Bakr, ne dépassa pas la dizaine, comme en convient loyalement l'auteur de l'*Aġāni*.

Des chiffres aussi modestes ne pouvaient convenir aux poètes. Leur lyrisme ne s'accommode que de vingt, de cinquante victimes[6]. Le mort lui-même, avant d'expirer, aurait dicté une expiation aussi exorbitante[7]. Parfois la cinquantaine aurait été doublée[8]. Rappelons les exemples, demeurés classiques, du prince-poète Amroulqais et de Śanfara[9]. D'autres pourraient être cités[10] où éclatent l'ostentation et l'exagération inhérentes au peuple arabe. Par ailleurs le *mautoūr* demeure convaincu qu'Allah ne le laissera pas mourir avant l'accomplissement de sa mission et du vœu qu'il a émis[11]. Il le considère pour ainsi dire comme tenu de lui faciliter la vengeance, de le guérir de la blessure

[1] P. de Coppier, *op. cit.*, p. 17.

[2] *Aġ.*, XIII, p. 147, 4, etc.

[3] Cf. *Aṣma'yyāt* (éd. Ahlwardt), 69, v. 4.

[4] Pendant l'année qui s'écoula entre les journées de Badr et d'Oḥod.

[5] Dans Boḥtorī, n° 154, v. 2, je lis أَحَلَّ لي ماويَّةَ القتلُ « la vendetta m'a rendu licite (ma femme) Māwia », de reprendre la vie conjugale, interdite avant l'accomplissement du *ṭār*.

[6] Aboū Tammām, *op. cit.*, p. 442, v. 2; Mofaḍḍal, *Al-Fāḫir*, p. 230, 20.

[7] Aboū Tammām, *op. cit.*, p. 441, v. 1-2.

[8] Jacob, *Altbeduinenleben*, p. 145; *Aġ.*, IX, p. 159, 1; XXI, p. 142, 143. Il est question de 700 victimes; Moṭahhar Maqdisī (éd. Cl. Huart), V, p. 201, 3.

[9] *Aġ.*, VIII, p. 67, 68; IX, p. 158 bas; Boḥtorī, n° 154; *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Lyall), p. 196.

[10] Mille victimes pour un prince (*Aġ.*, XIX, p. 85, l. 4). Ḥassān ibn Ṭābit (*Divan*, 203, v. 6) estime « en immoler cent pour un, c'est peu ».

[11] Boḥtorī, n° 153, v. 1.

que lui avait infligée le meurtre d'un des siens. La vendetta est censée le sauver, le délivrer. C'est alors qu'il se comparera à «la gazelle débarrassée de ses entraves[1]». Ces entraves, c'étaient les restrictions que le *ḥorm* rituel lui avait imposées. «J'étais mort», dira-t-il, كُنْتُ مَيْتًا[2]; mais le *ṯār* l'a rendu à l'existence. Il se proclame «sans reproche[3]»; il ne mérite plus de blâme, après avoir — il le prétend du moins — immolé «cent ennemis». Il a donc conquis pleinement le droit de reprendre le cours de sa vie normale. Il ne lui reste qu'à entonner son *nunc est bibendum*.

Maintenant je puis boire, quand précédemment le vin me demeurait interdit[4].
Aujourd'hui ostensiblement je commande de m'en verser, sans crainte de commettre un crime contre Allah[5].
Maintenant mon serment est accompli, ma vengeance satisfaite; je puis reprendre le commerce des Muses, راجَعَنِي شعري[6].

Tout entier à sa vengeance, il avait renoncé à la satire contre les meurtriers. A plus forte raison s'était-il interdit le *nasīb*, de chanter les femmes[7], le *faḫr*, de célébrer ses hauts faits et ceux de sa tribu. Ces restrictions, également imposées aux pèlerins[8], se trouvent levées maintenant. Avec l'usage du vin, des parfums, des lotions, des relations familiales, il reprend la liberté de la poésie. Le *motaḥarrim*, voué à l'accomplissement d'une mission sacrée, se trouve dégagé des multiples tabous du *ḥorm* que son serment lui avait imposés. Il rentre définitivement dans le *ḥill*, dans la vie profane. Ainsi le voulait du moins la fiction poétique, interprète du rituel bédouin primitif, du vieux *dīn* des Arabes.

L'expression اثم مِن اللّٰه n'est pas facile à rendre : crime contre ou devant Allah? Faut-il y retrouver la notion du péché? Wellhausen[9] l'a pensé. La rareté de cette locution donne à réfléchir. On ne la rencontre que chez Amroulqais[10], ensuite dans la légende de Taabbataśarran auquel sa femme reproche

(1) Ǧāḥiẓ, *Ḥaiawān*, VI, p. 142, 15, etc.
(2) Boḥtorī, n° 148, v. 2. Mort rituellement.
(3) Boḥtorī, n° 154, v. 3.
(4) Boḥtorī, n° 154.
(5) Boḥtorī, n°s 152, 155, 156.
(6) Aboū Tammām, *op. cit.*, p. 301.
(7) C'est le لهو في الحديث; Boḥtorī, n° 148, v. 3.
(8) Comp. *Qoran*, II, 193. Cette circonstance démontre le caractère religieux de ces interdictions.
(9) *Reste*, p. 224.
(10) Cité plus haut. Voir aussi le début de cette étude, p. 87.

d'avoir, devant l'ennemi, abandonné un parent et un ami[1]. Ce que redoute le *mautoūr*, c'est d'encourir «le ressentiment de la divinité», وَجْد الاله[2], en violant une des prescriptions prévues par le canon pénitentiel du *ṯār*. L'accomplissement de son serment lui permet de se présenter «sans peur et sans reproche» devant Allah et devant les hommes.

Les Banoū Dīl avaient à venger sur leurs voisins de Ḥozāʿa le meurtre de plusieurs contribules. Ils surprennent de nuit leurs ennemis. Les Ḥozāʿites profitèrent des ténèbres pour se réfugier sur le territoire sacré de la Mecque, où ils avaient le droit de se croire à l'abri de poursuites. Les Banoū Dīl s'élancèrent sur leurs traces. Arrivée sur la lisière du *ḥaram* mecquois, la bande s'arrête; elle hésite à en franchir les limites. «Ton dieu; gare à la vindicte d'Allah!», crient les hommes au chef qui veut les entraîner à sa suite. Le chef répondit par «un horrible blasphème», كلمة عظيمة : «Allah n'a rien à voir dans cette affaire. Compagnons, achevez votre vengeance. Eh quoi! vous volez et détroussez les pèlerins sur le territoire sacré et vous tremblez aujourd'hui d'y exercer une légitime vengeance[3]?»

Cet exemple, d'autres cités plus haut, le montrent : à la veille de l'hégire, on s'était mis à l'aise avec les restrictions gênantes imposées par le rituel du *ṯār* et aussi avec la terreur qu'inspirait leur violation. Tout le reste, ce qu'on pourrait appeler la doctrine fondamentale du *ṯār*, à savoir le droit absolu de l'individu à se faire justice en matière de sang, survivra à l'intervention combinée du califat et de la *ǵamāʿa* «collectivité» islamique, lesquels prétendront évoquer à leur tribunal et réglementer l'exercice de la vendetta. Les Bédouins refuseront de reconnaître la légitimité de cette immixtion. Ils professent que la communauté nomade — clan ou tribu — demeure seule et solidairement responsable du meurtre d'un de ses membres et qu'elle ne peut renoncer au droit d'en tirer vengeance.

Le vice-roi de l'Iraq, Moṣʿab ibn Zobair, avait permis d'exécuter un brigand bédouin. Afin de le venger, Ibn Ẓibyan, son frère, voudra participer à la mort de Moṣʿab. Mais il refusera la haute récompense, offerte par le calife ʿAbdalmalik, par crainte de diminuer la valeur méritoire de son acte[4]. La fin de

(1) *Aġ.*, XVIII, p. 213, l. 13.

(2) Aus ibn Ḥaǵar, *Divan*, 5, v. 2.

(3) Ibn Hišām, *Sīra*, p. 803. Les Bédouins voisins de la Mecque étaient appelés سُرّاق الحجيج. Appellation méritée; eux-mêmes en conviennent.

(4) Ṭab., *Annales*, II, p. 809.

Moḥtār ibn Abi ʿObaid nous fournit un autre exemple de cet état d'esprit chez les Bédouins, néophytes de l'islam. Moḥtār avait succombé, en combattant contre le même Moṣʿab, frère de l'anticalife Ibn Zobair. Tout l'islam orthodoxe avait applaudi à la défaite de ce dangereux visionnaire, en première ligne ses contribules, les Ṯaqafites, les plus fermes soutiens de la dynastie omayyade[1].

En dépit de leur loyalisme dynastique, ils ne s'en estiment pas moins tenus à l'obligation du *ṯār*. Ils le sentaient d'autant plus vivement que Moṣʿab avait ordonné de clouer les mains du rebelle aux portes de la mosquée de Koūfa[2]. Qu'importe que Moḥtār soit tombé sur un champ de bataille? En vrais Bédouins ils ne considèrent que le fait que son sang n'avait pas été vengé[3]. Un Ṯaqafite se voua à cette mission. A la bataille qui devait décider du sort de Moṣʿab, il s'attache aux pas du général zobairite et, avant de l'abattre, il aura soin de pousser le cri traditionnel de «vengeance pour Moḥtār», يا لثارات المختار[4]. Il tient à marquer qu'il intervient pour accomplir son devoir de Ṯaqafite et non pas de partisan omayyade. La même conviction animera Ḥaǧǧāǧ. Ce fanatique lieutenant des califes de Damas passera sa longue et féconde carrière administrative à lutter contre l'anarchie bédouine[5]. Arrivé comme gouverneur à Koūfa, un de ses premiers actes n'en sera pas moins de commander qu'on enlève de la mosquée le sanglant trophée, rappelant la fin du révolutionnaire, son contribule. Dans l'intimité, son admiration se traduisait par cette exclamation : «Par Allah! ce Moḥtār fut un homme; quel *dīn* chez lui et quelles vertus guerrières[6]!». النار ولا نترك الثار «l'enfer, soit! Mais à aucun prix nous ne renoncerons à la vengeance!». Ainsi parlent, de nos jours encore, les Bédouins.

A la veille de l'hégire, une réaction commence pourtant à se dessiner contre les excès du *ṯār*. Elle estime qu'il y a mieux à faire que de continuer à s'entre-tuer. Des poètes prennent la direction du mouvement. Ainsi Zohair ibn

[1] Cf. notre monographie de *Ṭāïf*, p. 188-199.

[2] Tab., *Annales*, II, p. 741; Van Gelder, *Moḥtār de valsche profeet*, p. 134.

[3] Le *ṯār* est exercé, même pour des faits de guerre (Ibn Hišām, *Sīra*, p. 579). Comp. l'épisode de Joab, assassinant traîtreusement Abner (II *Samuel*, iii, 26-30).

[4] Ibn Doraid, *Ištiqāq*, p. 185, 3; Tab., *Annales*, II, p. 809.

[5] Cf. notre *Ṭāïf*, p. 190, etc.

[6] Tab., *Annales*, II, p. 525 : لله درّه رجلا ودينًا ... Allusion sans doute au *dīn* des anciens Arabes.

Abi Solmā s'institue le panégyriste de l'arbitrage[1] et propose de le substituer à l'expédient, demeuré inefficace, de la *dya* ou rachat :

Une rançon de cent chameaux compense l'effusion du sang; rançon que paie par termes un personnage sans culpabilité dans le conflit.

تُعفَّى الكلومُ بالمئين فاصبحت   يُنَجِّمُها مَن ليسَ فيها بِمُجْرِمِ[2]

En proposant l'intervention d'un arbitre, demeuré étranger à la querelle, en lui offrant, comme un titre de gloire, de prendre à sa charge, lui et son clan, la liquidation pacifique du conflit sanglant, Zohair et les poètes, ses émules, ont puissamment contribué à populariser l'arbitrage parmi les grands et à le rendre acceptable à l'opinion bédouine. Exprimée en termes heureux, l'idée fera son chemin jusqu'à pénétrer dans la législation qoranique. Elle suscitera une noble émulation parmi les chefs de l'Arabie préhégirienne. Ces politiques intelligents aspireront à devenir des *facteurs de paix*, « pacifici », εἰρηνοποιοί[3].

En acceptant de se substituer au « maître du sang », en prenant sur eux les débours de la *dya* dont ils hausseront le montant, ils arracheront le *walī*, le vengeur légal, aux excitations troublantes des femmes. Ce qui prouve l'heureuse influence exercée par la formule de Zohair, c'est qu'un titre, ambitionné entre tous, sera celui de حامل مئين « porteurs de centaines ». Il figurera désormais dans les élégies. Ainsi, les Qoraiśites tombés à Badr deviendront tous des « donateurs de centaines ajoutées à des centaines[4] ». Ainsi parlera la poésie !

Ce titre sera mentionné à côté du privilège du *mirbā'*, quart du butin de guerre réservé aux capitaines victorieux[5]. Il les élèvera, dans la considération publique, au « rang des rois couronnés[6], ployant sous le poids

[1] Comp. *Śo'arā'* (éd. Cheikho), p. 516-517.

[2] *Śo'arā'* (éd. Cheikho), p. 517, v. 2. Sur ينجّمها, voir le commentaire de Nöldeke, *Fünf Mo'allaqāt*, III, p. 29.

[3] Matthieu, v, 19.

[4] Ibn Hiśām, *Sīra*, p. 532; cf. *Berceau de l'islam*, I, p. 249-251; Aḫṭal, *Divan* (éd. Salhani), p. 143.

[5] Wāqidī (éd. Kremer), p. 186, 2.

[6] Les phylarques (Nābiġa, *Divan* (éd. Derenbourg), 1, v. 28) de Ġassān et les Laḫmides de Tanoūḫ.

des rançons », حمّال اثقال الديات مُتَوَّج[1]. Leurs descendants s'estiment fiers de les compter parmi leurs ancêtres et se proclameront « fils du porteur de centaines », ابن حمّال مئين[2]. Enfin la tradition musulmane estimera si heureuse la trouvaille de Zohair qu'elle croira devoir en réserver la primeur au Prophète[3].

Successeurs et héritiers des grands chefs arabes, les califes omayyades revendiqueront plus tard le rôle de « donneurs de centaines », surtout après que l'expérience leur aura appris leur impuissance à régler par voie d'autorité les questions de sang et avec quelle impuissance les tribus supportaient l'immixtion du pouvoir central dans leurs affaires intérieures.

Un quart de siècle après la mort de Mahomet, un parti considérable de musulmans convaincus, les « 'Oṯmānyya » — nommés précédemment — attesteront par leur attitude la survie des vieilles croyances arabes. Ils proclameront la vengeance pour l'assassinat du troisième calife comme un devoir de religion[4]. La politique n'influença en rien leur conviction. Car en majorité — dans les débuts du moins — ils refusèrent de se rallier au parti omayyade. C'était le *dīn 'Oṯmān*[5], venant, en quelque façon, se juxtaposer au *dīn Allah* et gardant, à leurs yeux, le même caractère obligatoire[6].

C'est seulement après le milieu du 1er siècle de l'hégire que le *dīn 'Oṯmān* commença à dévier pour se transformer graduellement en une sorte de *credo* dynastique et de loyalisme omayyade. Les califes de Damas rappelleront alors à leurs représentants dans les provinces l'obligation de veiller à sa diffusion et de l'utiliser comme instrument de gouvernement[7]. Contrairement à l'affirmation de Goldziher, le nom de 'Oṯmān ne commença pas par être « le symbole, le mot d'ordre des aspirations omayyades par opposition à celui de 'Alī,

[1] Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 80, v. 6. Chefs « qui ne rechignent pas devant la *ḥamāla* »; *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), p. 47, v. 43; *Aṣma'yyāt* (éd. Ahlwardt), 66, v. 7.

[2] *Berceau*, I, p. 250.

[3] Ou à son aïeul 'Abdmoṭṭalib; le Prophète aurait sanctionné; Tirmidī, *Ṣaḥīḥ* (éd. des Indes), I, p. 166-167; I. S., *Ṭabaq.*, I[1], p. 54; Ibn Qotaiba, *Ma'ārif*, É., p. 186.

[4] Leur programme exposé par le poète anṣārien, Ka'b ibn Mālik (*Aġ.*, XV, p. 28, l. 18, etc.).

[5] Opposé au دين علي; Ibn Doraid, *op. cit.*, p. 246 dern. ligne, 247, l. 2; notre *Yazīd*, p. 167, 168. *Dīn* ne peut avoir ici le sens de *soumission*, obéissance (cf. *Śo'arā'*, p. 554, v. 1), puisque le « dīn 'Oṯmān » survécut plus d'un siècle à ce calife.

[6] Cf. *Mo'āwia*, p. 109, etc.

[7] *Mo'āwia*, p. 123-125, 182-183.

utilisé par leurs adversaires politiques[1]». Cette description convient seulement à l'évolution ultérieure de ce parti. Goldziher déclare[2] «incompréhensible comment le Ḫāriǵite Ṣoḥār ibn ʿAbbās a pu être taxé de ʿOṯmānī[3]». La contradiction est tout au plus apparente.

C'est ainsi que les Ḥanbalites, représentants de la plus stricte orthodoxie, compteraient en leur sein des partisans fanatiques, *ġolāt*, de Moʿāwia. Sans épouser la querelle omayyade, sans se prononcer pour ou contre les ʿAlides et les ʿAbbāsides, ces *ġolāt* entendaient par leur attitude outrancière protester contre le dédain, affiché par certaines écoles musulmanes pour la personne de Moʿāwia[4]. Ils estimaient que son double titre de Compagnon du Prophète et de calife de l'islam imposait le respect à tous les croyants sincères. Les Ḫāriǵites transportèrent dans l'islam tous les préjugés égalitaires de l'ancienne démocratie bédouine. Au point de vue musulman, la personnalité de ʿOṯmān et de ʿAlī leur demeurait profondément indifférente. Elle leur rappelait seulement les prétentions de l'ancienne oligarchie qoraiśite, laquelle aspirait maintenant à régenter à son profit l'islam. La logique de ces Ḫāriǵites — genre Ṣoḥār — ne put se ranger au rôle passif des *Moʿtazila*[5] opportunistes ni considérer comme une affaire classée l'assassinat de ʿOṯmān. Voilà pourquoi Baṣra, la cité la plus anarchiquement arabe du califat, la plus obstinément attachée aux mœurs du désert[6], devait être «ʿOṯmānyya[7]», se déclarer pour le parti de ʿOṯmān. Au nom de ce parti, le poète anṣārien, Kaʿb ibn Mālik, déclarera inacceptable l'apologie où ʿAlī avait tenté de se disculper. «Jamais, affirma-t-il, les *Arabes*[8] ne pourront y souscrire; ils ne nous pardonneront pas de l'avoir admise[9].» C'est, on le voit, l'appel incessant à l'ancienne religion du désert. Au temps des califes marwānides[10], le qualificatif ʿOṯmānī désignait

[1] *Muhammed. Studien*, II, p. 119.

[2] *Loc. cit.* Ṣoḥār encore appelé Ibn Ayyāś (*Osd*, III, p. 11).

[3] La monographie de Ǵāḥiẓ sur les ʿOṯmānyya ne prouve pas qu'il ait adhéré à ce parti, pratiquement évanoui de son temps. Le spirituel polygraphe n'y a vu qu'une matière à érudition.

[4] Cf. notre *Yazīd*, p. 487, etc.

[5] Cf. *Moʿāwia*, p. 113-125. Il s'agit des «Moʿtazila», parti politique.

[6] Cf. *Ziād ibn Abīhi*, p. 27, etc.

[7] Ǵāḥiẓ, *Tria opuscula* (éd. de Goeje), p. 9; Ḏahabī, *Mizān al-iʿtidāl*, II, p. 229; III, p. 337. Un عثماني غالي signalé comme un phénomène à Koūfa; Ḏahabī, *op. cit.*, I, p. 449 bas; *Ziād ibn Abīhi*, p. 47.

[8] Il parle au nom des vieux Bédouins.

[9] *Aġ.*, XV, p. 30.

[10] Surtout depuis ʿAbdalmalik.

un partisan des Omayyades. C'est alors que le poète Ibn Zabīr menace les rebelles de l'Iraq de l'arrivée de

Quatre vingt mille combattants dont le culte de ʿOṯmān est la religion, bataillons que guide l'ange Gabriel[1].

Il est temps de terminer ici cette étude sur la religion du *ṯār* chez les Arabes préislamites. Aussi bien, avons-nous, à la suite des ʿOṯmānyya, dépassé notablement la limite chronologique de l'hégire que nous avions pris l'engagement de respecter dans le titre de ce travail.

H. Lammens.

[1] *Aġ.*, XIII, p. 38, l. 2. Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), V, p. 138, attribue les vers à Ḫozaima, autre poète asadite, mais contemporain de Moʿāwia.

A190

BULLETIN

DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

DU CAIRE

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

BULLETIN

DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

M. GEORGE FOUCART

DIRECTEUR DE L'INSTITUT FRANÇAIS DU CAIRE

TOME XXVI



LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1926

THE WORKS
OF SULTAN BIBARS AL-BUNDUQDÂRÎ
IN EGYPT

BY

K. A. C. CRESWELL
ATTACHÉ LIBRE DE L'INSTITUT FRANÇAIS DU CAIRE.

HISTORICAL INTRODUCTION.

After the death of Sheger ad-Durr, a son of her husband Aybek by his divorced wife was put on the throne, but, as he was only a boy of 15, he was deposed in November 1259 by the Regent Quṭuz, who himself ascended the throne, remarking that this was no time for a boy puppet, a fighting king being what was wanted. And he was right, for the greatest possible peril now threatened Egypt, — the advance of the Mongols under Hûlâgû Khân, who had taken Baghdâd in February of the previous year, had murdered the Khalif, and was now threatening Syria. A peremptory summons to submit having being received, Quṭuz put to death the Mongol envoys, hung up their heads over the Bâb Zuweyla, and marched up the coast of Palestine with the Egyptian army. The vanguard under Bibars drove the Mongols out of Gaza, and then turning inland met their main army near Beisân. A battle known by the name of a ʿAyn Jalût (Goliath's Spring) took place 25 Ramaḍân 658 (3rd September 1260), and ended in a victory for the Mamlûks. Ketbughâ, the Mongol General, was killed, the population of Damascus rose and turned out the Mongol garrison, and the whole of Syria was rapidly recovered [1]. Bibars, who had greatly distinguished himself in this campaign, had been led by Quṭuz to

[1] Maqrîzî, in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I A, pp. 86 and 101-109; Howorth, *History of the Mongols*, III, pp. 165-170; Muir, *Mameluke Dynasty*, pp. 10-11; and Lane-Poole, *History*, pp. 261-262.

expect the Governorship of Aleppo, but the latter, having become suspicious of Bibars' ambition, gave it to another. Bibars, fearing worse was in store for him, formed a conspiracy, as a result of which Quṭuz was murdered under circumstances of disgusting treachery, and Bibars was forthwith elected Sultan in his place, in Dhû l-qa'da 658 (October 1260)[1].

Bibars was a tall man with blue eyes. He had been born in Kipchak in 1223, and was purchased by Sultan Ṣâliḥ Ayyûb in Damascus in 644 (1246). He was the first great Mamlûk Sultan, a man of extraordinary activity, a good organizer and administrator, a first-class general and one of the most formidable opponents the Crusaders ever had, and also, as we shall see, a great builder. The salient features of his reign are (1) the revival of the Abbâsid Khalifate, (2) his far reaching alliances with Bereke, Khân of the Golden Horde on the Volga; Michael Palæologus, the Byzantine Emperor; Manfred, King of Sicily; James of Aragon, and Charles of Anjou, against the Mongol danger which was still formidable and threatening, (3) his campaign against the Crusaders, which left them very little territory in Palestine, and (4) his great building activity. The latter falls into two divisions, (*a*) his work in Egypt, which was mainly confined to ecclesiastical buildings, and (*b*) his work in Palestine and Syria, which chiefly consisted in repairing fortresses recovered by him from the Mongols or the Crusaders[2]. The former we will now study in detail but the latter does not come within the scope of this memoir. Four monuments due to him have survived to the present day in Egypt, viz :

(1) The Madrasat aẓ-Ẓâhirîya.
(2) The Bridge of Abû l-Munagga.
(3) The Mosque of aẓ-Ẓâhir.
(4) The miḥrâb in the N.-W. wall of the mosque of 'Amr.

[1] Maqrîzî, in Quatremère, *op. cit.*, I a, pp. 110-113; as-Suyûṭî, Jarrett's transl., pp. 501-502; Muir, *op. cit.*, p. 11.

[2] For the life of Bibars see *Recueil des historiens des Croisades. A — Historiens orientaux*, vol. I, Abûlfida, pp. 129, 139, 143 ff.; Maqrîzî, in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I a, pp. 116 to end, and I b, pp. 1-155; Ibn Shâkir, *Fawât al-Wafayât*, pp. 85-91; Mujîr ad-Dîn, pp. 432-434; Sauvaire's transl., pp. 237-240; Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, pp. 20-103; Muir, *Mameluke Dynasty*, pp. 13-42; Lane-Poole, *History*, pp. 235, 246, 248-251 and 262-275; Sobernheim's art. *Baibars*, in the *Encycl. of Islam*, I, pp. 588-589; and Stephenson, *Crusaders in the East*, pp. 334-346.

I. — THE MADRASA OF SULTAN BIBARS I[1].

History and date. — Maqrîzî says that the Ẓâhirîya madrasa occupied the site of the Hall of Tents and the Hall of the Lotus of the Great Fâṭimide Palace. Sultan Bibars had scarcely, by an act of arbitrary jurisdiction, put the Treasury in possession of the Palace and other residences still belonging by right to the descendants of the Fâṭimides, when the Qâḍî Kamâl-ad-Dîn Ṭâhir ibn al-Faqîh Naṣr, Chancellor of the Exchequer, proceeded with the valuation of the group of buildings which contained the Golden Gate and these two halls. The Hanbalite Sheykh of the Madrasa Ṣâliḥîya, Shams ad-Dîn Muḥammad al-Muqaddasî, immediately bought the Hall of Tents; he re-sold it to the Sultan, who without delay had it demolished and gave orders that no forced labour was to be employed on the new building. On 2 Rabî' I 660 (25th February 1262) the first stone was placed in position; on the 4th Kamâl ad-Dîn sold to Shams ad-Dîn for the sum of 1095 dinars, the Hall of the Lotus, situated to the west of the preceding and next, in all probability to the mausoleum of Ṣâliḥ; on the 11th the Hall of the Lotus, bought by Bibars, met the fate of the Hall of Tents. Completed at the beginning of the year 662, the new college was inaugurated 5 Ṣafar of the same year (9th December 1263)[2].

[1] Bibliography: c. 1412, Qalqashandî, Wüstenfeld's transl., pp. 69, 81 and 137; — 1427, Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, p. 404, l. 18; II, pp. 303, l. 22, and 378-379; and his *Sulûk* in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I A, pp. 224-225, 228-230, and I B, p. 39; — 1497, as-Suyûṭî, *Ḥusn al-muḥâḍara*, II, pp. 189 and 193, l. 4; *History of the Caliphs*, Jarrett's transl., p. 506; — 1522, Ibn Iyâs, *Ta'rîkh*, I, p. III, l. 25; — 1799, Cassas, *Voyage pittoresque de la Syrie*, III, pl. 63 (to right); — 1801, Sharqâwi, on margin of Isḥâqi, p. 122; — 1812, *Description de l'Égypte, état moderne*, t. XVIII, 2e partie, p. 311; — 1849, Roberts (David), *Egypt and Nubia*, III, 18th plate (to left); — 1870, Mehren, *Câhirah og Kerâfat*, II, pp. 6-7; — 1873, Bourgoin, *Les Arts arabes*, pl. 74 (door); *C. R.*, 1882-1885, p. 35; — 1887, Ravaisse, *Essai*, *M. M. A. F. C.*, I, pp. 429-430, 450-451, and 452-453; — 1888, 'Aly Pasha Mubârak, *Khiṭaṭ al-Gedîda*, V, p. 43, ll. 23-24; — 1896, van Berchem, *C. I. A.*, I, pp. 118-120; — 1907, Margoliouth, *Cairo, Jerusalem and Damascus*, pp. 70-71; — 1910, Rhoné, *L'Égypte* (2e édit.), pp. 273, 275-276, and illustration on p. 279 (to right); — 1917, Devonshire (Mrs. R. L.), *Rambles in Cairo*, pp. 39-40, with illustr.; — 1919, Creswell, *Brief Chronology*, *B. I. F. A. O.*, XVI, p. 78; — 1922, Creswell, *Origin of the Cruciform Plan of Cairene Madrasas*, *ibid.*, XXI, pp. 36-40; — 1924, Briggs, *Muhammadan Architecture*, p. 97 and fig. 57.

[2] Ravaisse, *Essai*, *M. M. A. F. C.*, I, p. 452, quoting Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, II, pp. 378-379;

It therefore took 20 1/2 months to build. Four distinct classes were held in its four lîwâns.

The dating inscription, which once ran across the entrance bay was copied by Mehren, and published from his manuscript by van Berchem. It contained the date 660, the year of foundation[1]. A fragment of it still exists on the remaining door jamb.

Present condition. — Although this great madrasa was in ruins even when Maqrîzî wrote[2] the greater part of it appears to have existed until 1874, when a road was cut right through it from the Meydân Beyt al-Qâḍî to the Sûq an-Naḥḥâsîn, opposite the Mausoleum of Sultan Qalâûn[3]. It suffered a further injury in 1882 when the minaret fell[4].

To-day little more remains than a block about 5 × 11 metres, which formed the lower part of the west corner (Plate I), and the sides of the south-western lîwân with the springing of the vault.

The block referred to consists of the right-hand door jamb A (Fig. 1) with a part of the dating inscription, and a small room B which occupies the angle, and which was possibly a sebîl[5]. It must once have had two windows, one opening on the north-western, the other (C) on the south-western façade. The decorated relieving arch above the joggled lintel of the former may be seen in Plate I, the lower part is occupied by the stall of a copper-smith. The other window likewise has a joggled lintel and relieving arch decorated with well-preserved ornament of great beauty (Plate II). In the tympanum are two feline animals affronted, which are probably panthers. This question will be discussed in the section on the Bridge of Abû l-Munagga. The south-western façade continues for 11 m. 32 to a point in a line with the façade of Sultan Ṣâliḥ's mausoleum. There is a second window (D) in this façade, which unfor-

Quatremère, *op. cit.*, I A, pp. 228-229, and van Berchem, *C. I. A.*, I, pp. 218-219.

[1] *C. I. A.*, I, pp. 118-119.

[2] *Khiṭaṭ*, II, p. 379.

[3] Ravaisse, *Essai*, *loc. cit.*, pp. 450-451 and 453.

[4] *C. R.*, 1882-1883, p. 35. It is however erroneously referred to as the minaret of Sultan Ṣâliḥ Ayyûb, presumably because it was so close to his mausoleum.

[5] Maqrîzî (*Khiṭaṭ*, II, p. 379), Quatremère (*Sultans Mamlouks*, I A, p. 229), and Margoliouth (*Cairo, Jerusalem and Damascus*, p. 71) say that a *sebîl-kuttâb* was attached to the mosque, and a corner on the street is almost invariably chosen for this purpose.

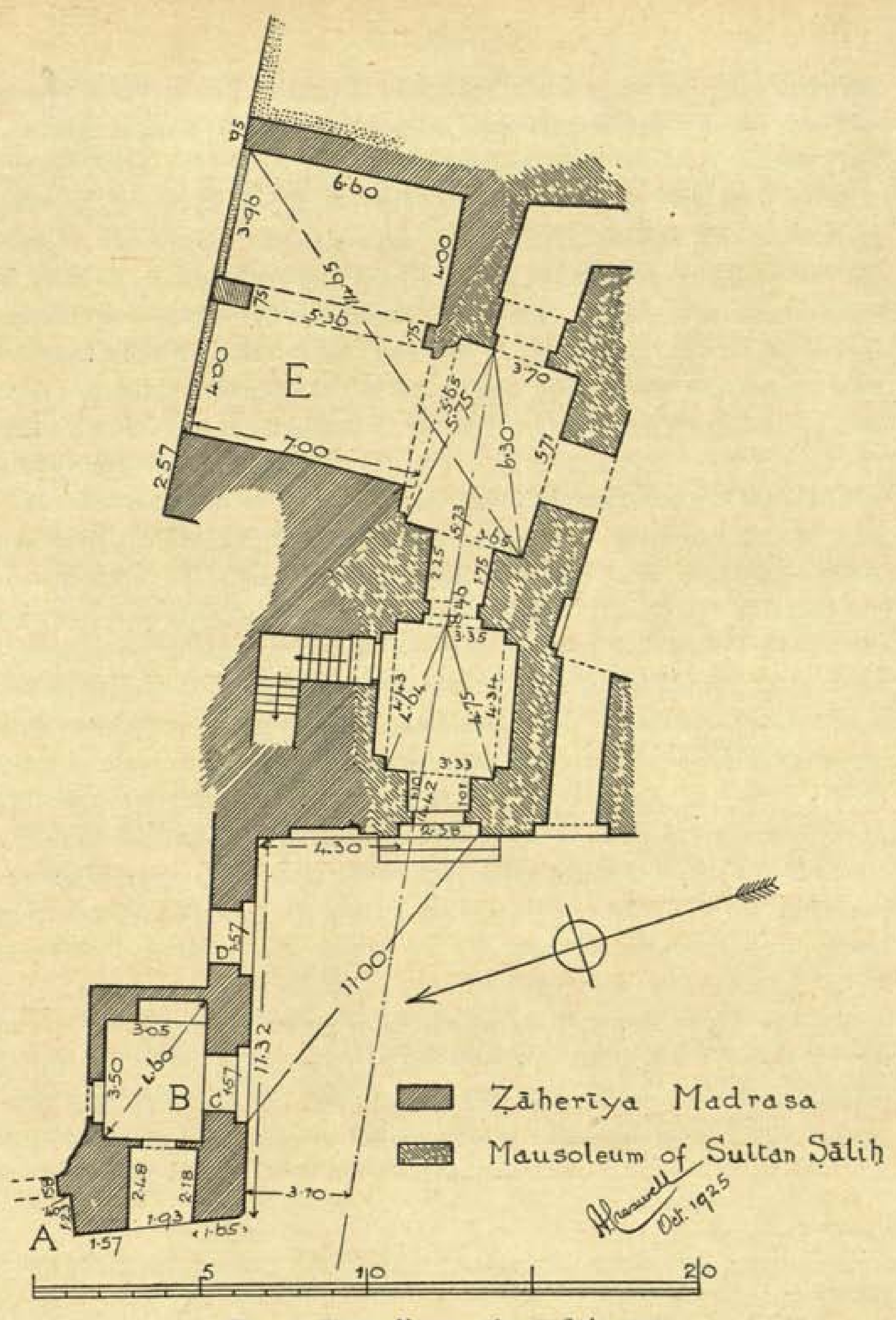


Fig. 1. — Ẓāhiriya Madrasa : plan. — Scale 1:200.

tunately is not so well preserved, only a few of the voussoirs of the relieving arch being in place (Plate III). The space behind it is occupied by the shed of a charcoal dealer. The lower part of the south-western façade is entirely concealed by the stalls of copper-smiths which have been built in front of it (Plate I), and the charcoal dealer uses the roofs of these stalls as a store place for his sacks of charcoal, which are frequently to be seen piled up against the beautiful ornament over the windows[1]. It is only possible to photograph this ornament when his stock is low. The top of this block is paved with small flagstones, probably belonging to the lower floor of the house which must have been built above in the first half of the xix[th] century, and which may be seen in Chardin's sketch (Fig. 2).

At a distance of about 11 m. 50 from the re-entrant angle is the side of a great mutilated lîwân E, 8 m. 70 in span and about 7 m. 20 in depth. Its sides were of stone, but a great part of the masonry has been renewed at a late date, and a shallow miḥrâb inserted on the south-east side at the same time. The springing of the brick vault may still be seen. The back of this lîwân touches the side of the vaulted room which forms a vestibule in front of the inner entrance of Sultan Ṣâliḥ's mausoleum. A pair of arches have been built across its outer end, and the arches subsequently walled up to their springing with masonry of the meanest type (Plate I).

Behind the houses on the opposite side of the street is a great arch[2], which one might fancy, at first sight, to be part of the opposite lîwân. This it cannot be for two reasons, firstly because it is not on the same axis as the other, but considerably farther to the north-west, and secondly because it is only about 7 m. 20 in span instead of 8 m. 70, and I know of no instance of a pair of unequal and asymmetrically placed side lîwâns. Moreover this great arch on further examination, proves to be an arch only and not the end of a brick vault such as that of the Ẓâhirîya, as both sides are properly faced, and it must therefore have been the frontal arch of a wooden-roofed lîwân, belonging to some building which has disappeared.

[1] I am glad to say that these stalls have been removed during the printing of this memoir.

[2] It may be reached either from the shop which occupies No. 11 Sharia Beyt al-Qâḍî, or from the partly ruined okâla opposite the Madrasa of Sultan Barqûq.

Reconstruction. — The great size of this madrasa can be estimated from the fact that its miḥrâb was about 55 metres from the Sûq an-Naḥḥâsîn [1]. The miḥrâb of the Ṣâliḥîyya is 54 m. 45 [2] (plus the varying thickness of the façade) from the same street; the two madrasas were therefore practically the same in depth. A beautiful painting by David Roberts (Plate IV A) made in 1839 [3], and another (Plate V) by an unknown artist, have preserved for us the important fact that this madrasa had a stalactite portal, the earliest in Egypt and thirty-five years earlier than the earliest existing example, that of the Madrasa-Mausoleum of Zeyn ad-Dîn Yûsuf, built 697 (1298). These two views have been taken looking south down the Sûq an-Naḥḥâsîn from in front of the northernmost window of Qalâûn's mausoleum. On the left we have the portal of the Ẓâhirîya with its stalactite head, a narrow strip, say half a metre wide, of Sultan Ṣâliḥ's mausoleum (the dome is of course hidden by the portal of the Ẓâhirîya), then the Sebîl-kuttâb of Khusrau Pasha, and on the right the Madrasa of Qalâûn with the little Sebîl of an-Nâṣir Muḥammad at the corner. The façade of the madrasa is completely buried in a house, since cleared away, and its crenellations only can be seen peeping above the roof. Plate IV B is a photograph taken from the same stand-point as the painting. Although I have already pointed out errors in the work of Roberts [4], those details in this painting which it is possible to check to-day are so accurate that I feel justified in accepting these two pictures as reliable evidence that the Ẓâhirîya madrasa had a stalactite portal.

Another view of the same street taken in the opposite direction (Fig. 3) was made by Cassas and published in 1799 [5]. On our left we have the façade of Qalâûn's mausoleum, followed by that of an-Nâṣir Muḥammad's madrasa and that of Barqûq, and on our right is part of the south-western façade of the Ẓâhirîya. It is a far less accurate piece of work than that of Roberts and, although we can see from the existing remains of the Ẓâhirîya that the façade

(1) Ravaisse, *Essai, loc. cit.*, I, pp. 430 and 453.

(2) Depth of *liwân qibli*, 14 m. 85, *ṣaḥn*, 27 m. 90; north-east lîwân, 11 m. 70; total 54 m. 45.

(3) *Egypt and Nubia*, vol. III, 18th plate, to left.

(4) *The Origin of the Plan of the Dome of the Rock. British School of Archæology at Jerusalem. Supplementary Papers*, No. 2, p. 16.

(5) *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phénicie, de la Palestine, et de la Basse-Égypte*, vol. III, pl. 63 (to right). Also reproduced in Herz, *Baugruppe des Sultans Qalâûn*, Abb. 27, and in Much, *Islamik*, Abb. 16.

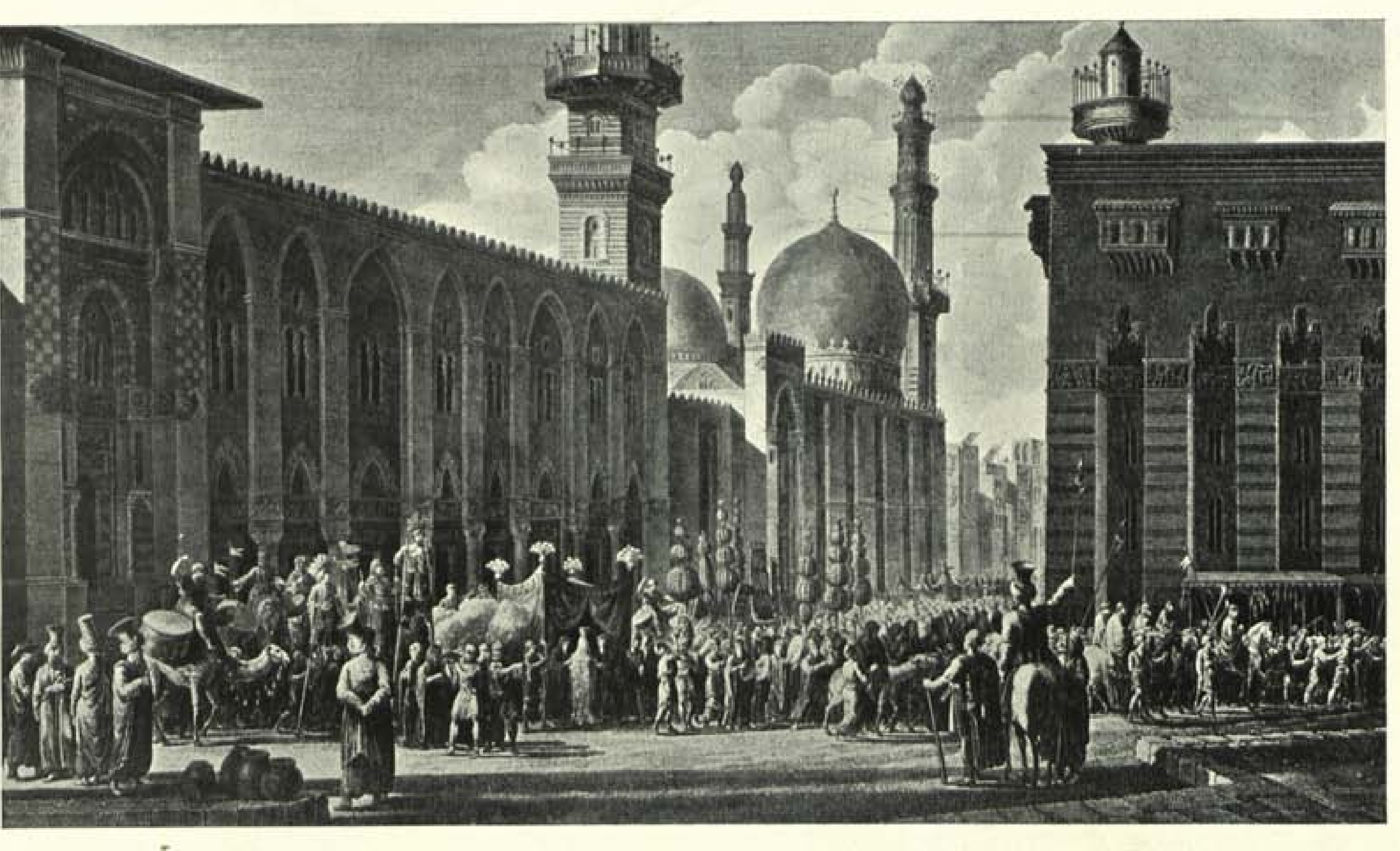


Fig. 3. — The Sûḳ an-Naḥḥâsîn at the end of the xviiith century. [From Cassas, *Voyage pittoresque de la Syrie.*]

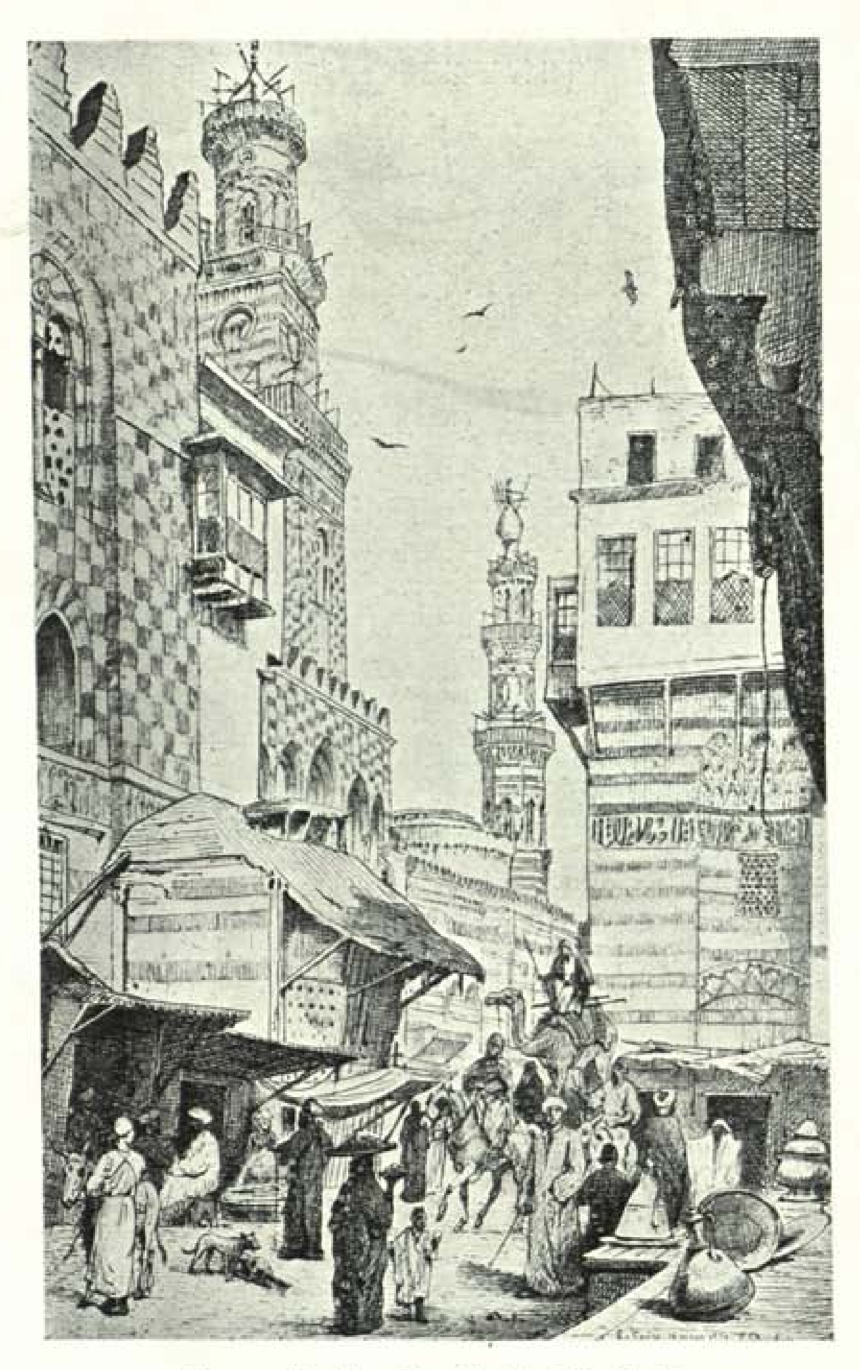


Fig. 2. — The Sûḳ an-Naḥḥâsîn : Sketch by Chardin.
[From Rhoné, *L'Égypte à petites journées.*]

consisted of vertical recesses (0 m. 35 deep) containing the windows, there is not space for the four panels shown by Cassas. The flank shown, as stated above, makes a salient of 11 m. 32 with the façade of Sultan Ṣâliḥ's mausoleum, and the edge of window D is 9 m. 42 from the outer corner, leaving 1 m. 90 only, after which the side of the madrasa can no longer have been visible, except perhaps the upper part on account of its great height. The band of inscription which runs along at the top of the panels must however be a correct detail, since part of the same band is visible in Roberts' painting just below the stalactite head of the portal; likewise the mashrabîya balconies on brackets, as here again the two views confirm each other. The minaret is a poorer affair than one would have imagined considering the damage done by its fall. The stump shown by Cassas cannot be the original one, the sudden and enormous overhang of its gallery is incredible, and I am inclined to conclude that it is a sketch made afterwards from rough notes. Work of such purely fanciful kind was, one might almost say, the rule a century ago, and Cassas may be convicted of it in this very drawing by comparing his version of Barqûq's minaret with a photograph[1].

This view is confirmed by a drawing by P. Chardin made in 1865[2], from nearly the same view-point as that of Cassas (Fig. 2). It is a really accurate sketch, judging from all the details which can be checked to-day, e. g. the minarets of Qalâûn and Barqûq, the first window in the Ẓâhirîya and the width of its recessed panel. The corner of the Ẓâhirîya is the same as that shown by Cassas, but the mashrabîya balconies have been replaced by hideous glass window frames, and an extra storey appears to have been added. The recessed panel terminates, as might be expected, in a square stalactite head. But there is no minaret, although we know that it did not fall until seventeen years later. Rhoné, however, who published Chardin's drawing, expressly mentions the «minaret à coupole qui s'élève en arrière de l'angle saillant que l'on voit sur la droite de notre dessin». This is another object lesson which shows the extreme care which must be taken when using old drawings as

[1] Other errors are : (*a*) Barqûq's façade — five recessed panels instead of four; (*b*) Madrasa of an-Nâṣir Muḥammad — drum below dome should be octagonal, instead of square with corners chamfered off.

[2] Reproduced by Rhoné in *L'Égypte à petites journées* (2e éd.), p. 279; and in the *Gazette des Beaux-Arts*, 2e période, t. XXIV, p. 425.

evidence[1]. We may, however, conclude from these two views that the façades of the Ẓâhirîya were roughly equal in height to that of Sultan Qalâûn, and that its flank was occupied by four storeys of students' cells.

A beautiful brass-plated door, which now decorates the east façade of the French Legation at Cairo, has been recognized by van Berchem as formerly belonging to the Ẓâhirîya madrasa. The Legation was originally built by the Comte de Saint-Maurice in 1874, shortly after the demolition of the greater part of the madrasa. The door is dated 661, but the date is expressed in figures, which immediately aroused van Berchem's suspicion, as, with the exception of the Mausoleum of the Emîr Sunqur Saʿdy (715 H. = 1315), no monument, having an inscription with the date expressed in figures, is known before the Ottoman Conquest[2]. A fresh examination of the door showed that the last three words plus the date had been cut at a later date, probably quite recent. At the same time it was evident, from the use of the genitive instead of the nominative at the beginning of the sentence, that the first part (probably three words) had been cut off, and the whole band moved to the right to make room for the addition at the end. He therefore came to the conclusion that some dealer, knowing that this door came from the Madrasa of Bibars, added to the inscription in order to augment the value by a certain date[3].

In addition to this the Victoria and Albert Museum possesses some plaques consisting of a central boss, bearing the panther of Bibars, surrounded by twelve symmetrically shaped pieces arranged around it; a similar boss surrounded by nine similar plaques; a knocker; a border of pierced arabesque, and a piece of an Arabic inscription also pierced[4]. Lane-Poole points out that all these pieces have been cast, not cut, and therefore are true to pattern. All these pieces were acquired from M. de Saint-Maurice in 1884 and there can be no doubt that they once belonged to the doors of this madrasa, and not to Bibars' mosque for the reason given in the next paragraph.

[1] On this question see my *Origin of the Plan of the Dome of the Rock*, pp. 15-16.

[2] See my *Brief Chronology*, *B. I. F. A. O.*, XVI, pp. 92-93 and Pl. XV c.

[3] *C. I. A.*, I, p. 120.

[4] See Lane-Poole, *Art of the Saracens in Egypt*, pp. 186-187, and Figs. 83-86; and Briggs, *Muhammadan Architecture*, p. 223 and Fig. 232.

Bourgoin[1] has published a beautiful drawing of a brass door under the title : «*Porte de la Mosquée Sultan Daahir Bibars au Caire*». He cannot refer to the mosque in the Meydân az-Ẓâhir, as that had been pillaged and misused for a century before his time (see p. 155 below), and it is incredible that such a magnificent piece of brass work could have been left there. I therefore conclude that he is referring to the building we have just described. Nevertheless the door illustrated by him is not that in the French Legation, but may well be another door, now lost, which served a different part of the same Madrasa.

The Stalactite Portal. — That this feature is not a creation of the Egyptian school is proved by the fact that Syria can show a series of examples commencing nearly a century before the earliest known example in Cairo. The following are all the examples known to me before the end of Bibars' reign.

(1) The earliest is the entrance bay of the Madrasat al-Bakhtîya at Aleppo (Plate VI A), which was built in 589 (1193)[2].

(2) The next example is provided by the Mashhad of Ḥuseyn at Aleppo, dated 608 (1211-1212) by an inscription over the entrance bay[3]. The crispness and beauty of the work is remarkable; it has a style and individuality of its own and is, in many respects, unique.

(3) Our next example, the entrance bay of the Madrasat az-Ẓâhirîya at Firdaus, just outside Aleppo, shows considerable advance in scale (Plate VI B). This Madrasa was built by Malik az-Ẓâhir Ghâzi in 616 (1219-1220)[4].

(4) At Aleppo, in the suburb of Firdaus and quite near the Ẓâhirîya, is a madrasa known as the Kâmilîya. It is not dated and I have not been able to identify it with any of those mentioned in the MS. *Description of Aleppo* translated by Blochet, but there can be little doubt, on account of its massive style and its resemblance to the Ẓâhirîya, that it was built in the first half of the XIIIth century A.D. The treatment of the entrance bay is an almost exact copy of that of the latter, and I therefore place it next to it.

[1] *Les Arts arabes*, Pl. 74.

[2] See my Madrasa memoir, *loc. cit.*, XXI, pp. 5-6.

[3] Bischoff, *Tuḥaf al-anbâ'*, p. 151; and van Berchem, *Inschr. aus Syrien*, *loc. cit.*, pp. 48-49.

[4] According to the *Description of Aleppo*, MS. Ar. 1683 in the Bibliothèque Nationale; translated by Blochet, as an Appendix to his transl. of Kamâl ad-Din, in the *Revue de l'Orient latin*, t. VI, pp. 28-29.

(5) The Jâmiʿ and Madrasat al-Firdaus, just outside Aleppo has a stalactite entrance bay in its eastern side. This madrasa is dated 633 (1235-1236)[1].

(6) Our next example is the Ribâṭ Khânqan at Aleppo. It was built in 635 (1237-1238) according to an inscription over the door-way[2].

(7) I close this series with the entrance bay of the Ẓâhirîya madrasa at Damascus, which was commenced by Bibars in 676 (1277) but only finished after his death in 679 (1280)[3].

Let us now carry our investigation further[4]. It will be observed from this series that the stalactite portal is a feature which appears to have come down through Syria from the north. For example, at Aleppo it first appears in the Madrasa of Shad Bakht, built 589 (1193), but is not found in two slightly earlier buildings, although they have fine entrances. At Maʿarrat an-Nuʿmân (c. 50 miles south of Aleppo) it is not employed, either in the Shâfeyite madrasa, dated 595 (1199), or in the Jâmiʿ Nebi Allah Yûsha (Joshua), dated 604 (1207-1208)[5]. At Damascus it first appears in the first half of the XIIIth century[6], and is found fully developed in the second half.

[1] See my Madrasa memoir, *loc. cit.*, p. 7.

[2] Bischoff, *op. cit.*, p. 142.

[3] See my Madrasa memoir, *loc. cit.*, pp. 49-50.

[4] In this discussion I have excluded the portal of the Maristân of Nûr ad-Dîn at Damascus, as it is a type quite distinct from the stalactite portals of cut stone, discussed or catalogued here. Its stalactites belong rather to the Mesopotamian cycle, which commences with Najmi, Imâm Dûr, and the Mausoleum of Zubayda at Baghdâd, etc., crosses Syria (dome of the Mausoleum of Nûr ad-Dîn at Damascus, and of the vestibule of his Maristân; also the portal of the latter), and passes westwards to Palermo (main hall of the Zîza Palace) and Spain.

[5] Van Berchem and Fatio, *Voyage en Syrie*, I, p. 202.

[6] It will be seen from the attached list that the first example in Damascus is dated 632 (1234/5). I have intentionally excluded the so-called «Tabutluk Turbeh», which Wulzinger and Watzinger (*Damaskus : die islamische Stadt*, pp. 120-123, Abb. 35, Taf. 12 *c* and *d*, and 13 *a* and *b*) suggest was built c. 620 (1223), for the following reasons. This remarkable monument is decorated with exquisite stucco ornament, unique of its kind in Syria. Two features, however, provide a basis for chronological argument, (*a*) the bands of inscriptions in round-ended panels with circular medallions between (Wulzinger and Watzinger, Taf. 12 *c*), and (*b*) the Spanish element (treatment of the arches). The former feature is unknown elsewhere in Syria, but it is fairly common in Egypt, where it first appears in 684 (see my *Brief Chronology, loc. cit.*, pp. 82 and 83-84). — N. B. The illustration in Saladin, *Manuel*, p. 106, quoted by Wulzinger and Watzinger, is *not* the miḥrâb of Shagar ad-Durr, as stated by Saladin, but the miḥrâb of the mosque of al-ʿAmrî

At Jerusalem it is not employed in any building until 711 (1311), the date of the first example, the Mausoleum of Sa'd ad-Dîn Jashankîr ar-Rûmi[1]. At Hebron it was not employed by Qalâûn when he built his Ribâṭ in 679 (1280-1281)[2], but it is found in the Mosque of Sheykh 'Alî Bakka, the portal of which was built in 702 (1303-1304)[3].

In Egypt it failed to obtain an immediate hold; Sultan Qalâûn never employed it either in Cairo, Jerusalem or Hebron, and the following tabulated statement[4], which summarises the evidence for Syria and Egypt, shows that it did not become general in Cairo until after the commencement of the xivth century.

	NOT USED IN THE YEAR.	USED IN THE YEAR.
ALEPPO :		
Jâmi' ash-Shaibîya	545 (1150)	
Madrasa Khân aṭ-Ṭutun	564 (1168-1169)	
Maristân of Nûr ad-Dîn	549-569 (1154-1174)	
Madrasa of Shad Bakht		589 (1193)
MA'ARRAT AN-NU'MÂN :		
Shâfeyite Madrasa	595 (1199)	
Jâmi' Nebi Allah Yûsha (Joshua)	604 (1207-1208)	

at Qûṣ! — The second feature, the Spanish element, is never found in Egypt, or elsewhere in Syria, nevertheless elements of West-Islamic origin (e. g. the round horse-shoe arches in the Qalâûn complex, 1284-1285, in the minaret of Ibn Ṭûlûn's Mosque, due to Lagîn in 1296, in the minaret of the Mosque of Salâr and Sangar al-Gawlî, 1303, etc.) make their appearance in Egypt after 1284. This West-Islamic influence is, I believe, to be explained in both cases, by the progress of the Christian arms between 1236 and 1260, in which period Ferdinand III of Castile and Jayme of Aragon conquered Cordova, Valencia, Seville and Murcia, events which are known to have been accompanied by the exodus of a great part of the Muslim population. The artistic effect of this exodus first makes itself felt in Egypt in 1284; Syria is unlikely to have felt it sooner, and the second feature mentioned above tends to confirm my conclusion that the "Tabutluk Turbeh" should be placed c. 1280-1300.

(1) MUJÎR AD-DÎN, p. 395 at bottom; SAUVAIRE's transl., p. 160; and VAN BERCHEM, *C. I. A., Jérusalem*, I, p. 280.

(2) MUJÎR AD-DÎN, p. 426; SAUVAIRE's transl., p. 223.

(3) *Ibid.*, p. 292.

(4) In this table I have confined myself to monuments with ambitious entrances, and omitted several which have entrances lacking monumental treatment.

	NOT USED IN THE YEAR.	USED IN THE YEAR.
DAMASCUS :		
Madrasat al-ʿÂdiliya	620 (1222-1223)	
Jâmiʿ at-Tauba		632 (1234-1235)
Maristân of Qaymâri, at Ṣâliḥiya		646 (1248-1249)
Madrasat aẓ-Ẓâhiriya		679 (1280)
JERUSALEM [1] :		
Khânqâ of Saladin (Plate XXVII A)	585 (1189)	
Tank (*sâqiya*) of Malik ʿÂdil Abû Bakr	589 (1193)	
Ribâṭ of the Emir Aidughdi Rukni	666 (1267-1268)	
Ribâṭ of Qalâûn	681 (1282-1283)	
Mausoleum of the Emir Saʿd ad-Din al-Jashankir ar-Rûmi		711 (1311)
Madrasa of the Emir Tankiz		729 (1328-1329)
HEBRON :		
Ribâṭ al-Manṣûri	679 (1280-1281)	
Mosque of Sheykh ʿAli Bakka		702 (1303)
EGYPT (Cairo) [2] :		
Madrasa of Sultan Bibars		660-662 (1262-1263)
Mosque of Sultan Bibars	665-668 (1266-1270)	
Mausoleum of Muṣṭafa Pasha (so-called)	666-672 (1267-1272)	
Mausoleum of Faṭma Khâtûn	682-683 (1283-1284)	
Maristân-Mausoleum-Madrasa of Qalâûn	683-684 (1284-1285)	
Mosque of al-Baqlî	end of XIIIth century	
Madrasa-Mausoleum of Zeyn ad-Din Yûsuf		697 (1298)
Madrasa of an-Nâṣir Muḥammad	695-703 (1295-1303)	
Madrasa of Salâr and Sangar al-Gawli		703 (1303-1304)
Khânqâ and Mausoleum of Bibars II		706-709 (1306-1309)
Mausoleum of the Emir Sunqur Saʿdî		715 (1315)
Mosque of an-Nâṣir Muḥammad	718-735 (1318-1335) [3]	718-735 (1318-1335) [4]
Mosque of the Emir Ḥuseyn	719 (1319)	
Mosque of the Emir Âlmalik		719 (1319)
Mosque of Aḥmad al-Mihmandâr		725 (1324-1325)
Mosque of the Emir Almâs		730 (1329-1330)
Mosque of the Emir Qûṣûn		730 (1329-1330)
Khân of the Emir Qûṣûn	720-742 (1320-1341)	
Mosque of the Emir Beshtâk		736 (1336)
Palace of the Emir Yushbak		c. 738 (1337)
Mosque of Alṭunbughâ al-Mâridânî		739-740 (1339-1340)

[1] For dates, see VAN BERCHEM, *C. I. A.*, II, *Jérusalem*.
[2] For these dates, see my *Brief Chronology*, in the *B. I. F. A. O.*, t. XVI.
[3] N.-E. and S.-W. entrances.
[4] N.-W. entrance.

Although the origin of this beautiful type of monumental entrance cannot be demonstrated, since the embryonic stages in its evolution appear to have perished, yet it is perhaps permissible to make a suggestion, viz. that it was derived from portals such as that of the Beyt al-Khalifa at Sâmarrâ, where a deep entrance bay is covered by a semi-dome on a pair of squinches[1]. Given this scheme, it is obvious that, on its importation at a later date into Syria and subsequently into Egypt, the squinches would be replaced by the device there in use for supporting domes. That this has actually happened may be realised by comparing our earliest example, the entrance bay of the Madrasa of Shad Bakht, 589 (1193), with the pendentives of the dome over the miḥrâb of the nearly contemporary Mashhad of Ḥuseyn, 608 (1211-1212). In both we have the typically Syrian treatment, a series of horizontal courses decorated with niches, set straight across the angle and advancing one over the other. In a somewhat later example, the entrance of the Ribâṭ Khânqan, 635 (1237-1238), we have a treatment resembling the pendentives of the nearly contemporary Mausoleum of the ʿAbbâsid Khalifs at Cairo, c. 640 (1242-1243).

II. — THE BRIDGE OVER THE CANAL OF ABÛ L-MUNAGGA[2].

665 (1266-1267).

This Canal was excavated to irrigate the province of Sharqîya, by Shâhanshâh, Wazîr of the Khalif al-Âmir and son of Badr al-Gamâly. It was named

[1] See Viollet, *Un palais musulman du IXe siècle* in the *Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, t. XII, 2e partie, pl. II and IV; Herzfeld, *Samarra*, Taf. I and Abb. 3 and 4; Miss Bell, *Amurath to Amurath*, Figs. 153-154, etc.

[2] Bibliography: c. 1412, Qalqashandî, p. 28, Wüstenfeld's transl., pp. 27-28; — 1427, Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, II, p. 151; and his *Sulûk* in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I b, pp. 40, 60 and 153; — 1522, Ibn Iyâs, *Ta'rikh*, I, p. 112, l. 4; p. 168, l. 21; II, p. 244, ll. 4-7, and p. 301; — 1692-c. 1708, Maillet (éd. 1735), I, p. 48; — 1801, Sharqâwi, on margin of Isḥâqi, pp. 112-130; — 1812, *Description de l'Égypte, état moderne*, Atlas, pl. 74; *C. R.*, 1887-1888, p. xiv; — 1888, Clermont-Ganneau, *Journal asiatique*, 8e sér., t. XII, p. 308 and plate; reprinted in his *Recueil d'archéologie orientale*, I, p. 398; — 1896, van Berchem, *C. I. A.*, I, pp. 522-525 and pl. XXXV; — 1907, Saladin, *Manuel*, I, p. 117 and fig. 71; — 1919, Creswell, *Brief Chronology, loc. cit.*, XVI, pp. 78-79 and Plate XII; — 1924, Briggs, *op. cit.*, pp. 97-98.

after Abû l-Munagga, a Jewish engineer who was responsible for the execution of the works[1], which were commenced Sunday 6 Sha'bân 506[2]. It runs N. N. E., is still in use, and has its intake about a mile below Shubra. After a course of about three quarters of a mile it passes under a stone bridge of six arches, of which only the most westerly one has water under it. This bridge is 10 m. 40 wide and 79 m. 60 in length, excluding the modern ramps, of which the eastern measures about 17 m. 50.

The level of this canal is of course, a variable quantity, but at the time of my last visit (1st September 1922) the summit of the south side of the bridge, which here lacks a parapet, was 5 m. 40 above the water. The springing of the arches was covered by the water so that it was not, and perhaps never is, possible to measure the width of the piers. The average span of the six arches, measured as accurately as possible on the water level, was 8 m. 75, so that their actual span is probably about 9 m. 25. This would leave about 4 m. 50 for the width of the piers. The courses of masonry average 32 cm. in height. The voussoirs of the arches vary from 48 cm. to 60 cm. in depth.

There are very considerable differences between the two sides of this bridge. Of the arches on the northern side, commencing from the right, the first two are perfectly plain, the next three have a simple moulding and the last has a denticulated moulding. The latter appears to be a reconstruction of the *Comité*, as a photograph, taken during the works, shows the bridge ending after the third arch with the simple moulding[3]. All the plain arches, with one exception, are built with a single ring of voussoirs, but the first two with the simple moulding are constructed with single and double voussoirs alter-

[1] Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, p. 487; Ibn Duqmâq, V, p. 46, (who says that water diviners were employed); and van Berchem, *C.I.A.*, I, p. 522. Abû l-Munagga, was head of the Board of Agriculture, and the canal came to be named after him, greatly to the annoyance of the Khalif who, at the opening ceremony, had given it his own name. Qalqashandî, p. 305, Wüstenfeld's transl., p. 27. From some correspondence of Abû l-Munagga, which has actually survived to the present day in the Cairo Geniza, it appears that his name was Solomon. See Jacob Mann, *The Jews in Egypt under the Fâṭimid Caliphs*, I, pp. 215-217.

[2] The 6th corresponds to 27th January 1113, but, if Sunday is correct, it should be the 8th Sha'bân, corresponding to 29th January. See Wüstenfeld's *Calcaschandi*, p. 27, n. 1.

[3] Moreover, only five arches are mentioned in the *C. R.*, 1887-1888, p. xiv : «On voit encore cinq arches émergeant de terre, dont une seule sert au passage d'un petit canal.....».

nating, and covered by an outer ring on which the moulding is carved. The stones of the main ring are of two colours arranged alternately (in Arabic *ablaq*). In the third moulded arch the voussoirs are single and double alternately, but there is no outer ring, the moulding being carved on the main ring. On the opposite face all the arches are plain.

The summit of the northern façade is decorated with a frieze of lions (or panthers) of which twenty-two still remain in position[1]. All are alike : the head is shown full-face with a heavy square jaw, a moustache, and a pair of almond eyes; in some cases small pointed ears have been preserved. One forepaw is raised in walking and the tail is turned up over the back (Plate VIII A). There appears to be a knot (or ring) in the middle of the tail. Each one is carved on a single block of stone, and they are divided from each other by a plain space composed of a couple of smaller blocks superimposed. The opposite face has no frieze, but the spandrels of the arches are decorated with four great cartouches of Sultan Qâyt-Bây, 1 m. 15 in diameter (Plate VII), and one plain one on the part which I believe to have been rebuilt by the *Comité*.

DATE. — Bibars al-Bunduqdârî, according to Ibn Duqmâq and Maqrîzî, had this bridge built by the Emîr 'Izz-ad-Dîn Aybak Afram in 665 H. (1266-1267)[2]. The cartouches on its southern face, however, show that it has been restored or rebuilt by Qâyt-Bây. Ibn Iyâs[3] says that the arches were in a precarious state and threatening to fall, that the work was carried out in Gumâdâ II, 892 (May-June 1487) by the Sultan's orders under the superintendence of Badr ad-Dîn Ḥasan ibn Ṭûlûnî, and that 7000 dinars were spent on the works. The question immediately arises — what was the extent of Qâyt-Bây's restoration? van Berchem took the view that the bridge was practically rebuilt[4]. In this I do not concur for the following reasons : In the first place

[1] There must have been many more two centuries ago. Maillet, who wrote between 1692 and c. 1708, says : «Ce Pont fut bâti il y a environ trois cens ans par un Roi d'Égypte, dont la devise étoit un Lion, Aussi cet édifice est il semé d'un bout à l'autre de la figure de cet animal». *Description de l'Égypte* (éd. 1735), p. 48.

[2] *Khiṭaṭ*, II, p. 151, and IBN DUQMÂQ, V, p. 47, quoted by VAN BERCHEM, *C. I. A.*, I, p. 523; also QUATREMÈRE, *Sultans Mamlouks*, I B, pp. 44 and 153.

[3] *Ta'rîkh*, II, pp. 244 and 301, and VAN BERCHEM, *op. cit.*, p. 523.

[4] *C. I. A.*, I, pp. 524-525.

Qalqashandî[1], writing about 1412, states that it was in good condition in his day. It must therefore have lasted 146 years without material deterioration and it is improbable that 75 years more would suffice to ruin it completely. Secondly, the row of lions or panthers on the northern parapet are admittedly the emblem of Bibars, and I see no reason to assume that they have been replaced by Qâyt-Bây during a supposed re-construction. An examination of the opposite side of the bridge reveals one rather curious feature, viz. : the lower right-hand voussoirs of the second arch from the east end project beyond the present face of the bridge. From this it appears to me to be probable that Qâyt-Bây merely refaced this side of the bridge, carved his cartouches on the new surface and omitted for some reason or other to cut back the lower voussoirs of this arch[2]. Previous to this I believe, on the analogy of the bridge at Ludd[3], that the south side was decorated in the same way as the north.

There is an engraving of this bridge in Napoleon's *Description de l'Égypte*[4], showing both faces. The parapet, which no longer exists, is crowned by a long inscription which runs above the panthers and the cartouches. The characters, which do not make sense and which must therefore be inexactly drawn, are in Kufic. Whether the bridge is due to Bibars or Qâyt-Bây, the inscription, as van Berchem points out, must have been in Naskh[5]. In fact it is safe to assume that it actually was so, as a fragment of an inscription, which has been

[1] P. 306, Wüstenfeld's transl., p. 28, quoted by van Berchem, *op. cit.*, p. 524 n. 2; see also p. 478, for the date of Qalqashandî.

[2] At present everything is so silted up that only the most westerly arch is in use. If we suppose that this silting up process had already commenced before the time of Qâyt-Bây and that the edge of the canal came to this point, the voussoirs in question may well have been covered by the end of a bank of earth dredged from the canal, but not yet carted away and thrown on the land.

[3] Known locally as Jisr Jindâs. For a description of this bridge, see Conder, *Survey of Western Palestine, Memoirs*, III, pp. 264-265; and Clermont-Ganneau, *Notes d'épigraphie et d'histoire arabes*, in the *Journal asiatique*, 8e série, t. X, pp. 509-527, with one plate; XII, pp. 305-310, with two plates. The first part of the latter memoir was reprinted by the author in his *Recueil d'archéologie orientale*, I, pp. 262-279, and an English translation subsequently appeared in his *Archæological Researches in Palestine*, II, pp. 102-118 and 470. See also Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I B, p. 119. The bridge is dated Ramaḍân 671 (March-April 1273).

[4] *État moderne*, Vol. I, pl. 74. It is called the "pont de Beysous" after a village about 2 miles away.

[5] *Op. cit.*, pp. 524-525.

mounted on the south side in the centre, and which was presumably found in the mud of the canal, during the works, is in Naskh.

THE PANTHERS OF BIBARS. — Rogers Bey has published an extract from Maqrîzî, according to which the armorial badge of Bibars was a lion[1]. Artin Pasha has published another in which Maqrîzî says that this Sultan «had his *Reng* struck on his coins and that this *Reng* was the figure of a lion[2]». This animal however is not really a lion, but most probably a panther, since *bars*, one of the components of Bibars' name, means panther in Turkish. I cannot do better than quote the following note of van Berchem : « . . . . . les noms d'animaux, dans les langues orientales, ne répondent pas toujours à notre classification par espèces; il en résulte parfois des confusions. Ainsi, les armes parlantes du sultan Baibars représentent un *bars*, c'est-à-dire un félin de chasse, panthère ou guépard. Il suffit d'examiner les exemplaires conservés de cet emblème pour s'assurer que ce n'est pas un lion. Cependant, il est généralement admis que l'animal de Baibars est un lion. Pourquoi ? Parce que Maqrîzî dit que son emblème (*rank*) était un *sab'*, mot qui peut s'appliquer à un lion, mais qui désigne une bête féroce en général. Maqrîzî avait vu les armoiries de Baibars; s'il les avait prises pour un lion, il eût sans doute employé le terme propre arabe *asad*. En revanche, il semble avoir ignoré que c'étaient des armes parlantes; car il eût probablement traduit *bars* par *fahd* 'panthère' ou 'guépard de chasse' (voir DOZY, *Supplément*), comme l'a fait l'auteur du lexique publié par M. HOUTSMA, *Glossar*, p. 11 du texte arabe[3]. »

This emblem was placed by Bibars on many of his buildings in Egypt, Palestine and Syria, of which the following is a list arranged in chronological order.

(1) CAIRO. — Madrasa of Bibars. Finished December 1263. Pair of panthers in tympanum of relieving arch over first window in south-western façade (Plate II). Also on boss of brass plated door, of which fragments are preserved in the Victoria and Albert Museum, London. (See above, p. 138.)

[1] *Le blason chez les princes musulmans de l'Égypte*, *B. I. É.*, 2e série, 1880, p. 96, from MAQRÎZÎ, *Khitat*, II, p. 146 (he is speaking of the Bridge of Lions).

[2] *Étude du blason en Orient*, p. 66.

[3] VAN BERCHEM and STRZYGOWSKI, *Amida*, p. 100, n. 2. See also his *C. I. A.*, I, p. 523, n. 1.

(2) Karak. — Surrendered to Bibars, 24 Gumâda II, 661 (5 June 1263) and repairs were commenced immediately[1]. A great oblong tower at the northern corner, is called the tower of Bibars on account of the inscription in his name carved upon it. Alongside the inscription were the panthers of Bibars[2], but they have since been removed, and transferred to the Government Head-quarters, where they have been embedded on either side of the doorway, at a height of about 2 m. from the ground. I am able to illustrate them thanks to a photograph kindly sent me by Mr. H. St. J. B. Philby, who has done such invaluable exploration in Arabia (Plate VIII b).

(3) Jerusalem. — Bâb Sitti Maryam. High up, to right and left, are two panthers passant and affronted, on either side of an ornamental medallion (Plate IX). Van Berchem, who has specially studied the walls and gates of Jerusalem, says that these panthers are certainly not *in situ* because, in all absolutely authentic examples, the panthers are either arranged in a file one behind the other and marching in the same direction, or they are affronted at either end of an inscription. Here they are very close together and are not guarding an inscription. Yet they are very similar to Bibars' panthers. He concludes that they came from a khân which Bibars had built in 662 (1264) just outside the town to the north-west. Mujîr ad-Dîn who records this event, adds a piece of information of great interest; he says that Bibars transported to this khân the gate of the Fâṭimide Palace[3]. This khân, probably in ruins in the xvi^th century, must have been pillaged to decorate the gateway, which, in its present form, is due to Sultan Suleymân in 945 (1538-1539)[4].

(4) Birejik. — The Citadel. Two great towers on the east side bear inscriptions, hitherto unpublished, each set between a pair of feline animals with their tails turned up over their backs[5].

[1] Maqrîzî, in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I a, pp. 205-209.

[2] Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la Mer Morte*, II, p. 199; and atlas, pl. 12; van Berchem, *C. I. A., Jérusalem*, I, p. 435, n. 2.

[3] P. 434; Sauvaire's transl., p. 239, also Margoliouth, *Cairo, Jerusalem and Damascus*, p. 208. Maqrîzî says that the gate in question was that known as the Bâb al-'Îd (*Khiṭaṭ*, I, p. 435, ll. 22-23; Ravaisse, *Essai*, *loc. cit.*, III, p. 65).

[4] Van Berchem, *C. I. A., Jérusalem*, I, pp. 435 and 445-446. To the sources cited add Ibn Iyâs, *Ta'rîkh*, I, p. 111, l. 30.

[5] Hitherto I have not found anybody able to read these inscriptions on my photograph, even with the aid of a magnifying glass.

I conclude that these inscriptions probably record the work of restoration carried out by order of Bibars in 663 (1264), after the Mongols had raised the siege[1].

(5) Balâṭunus. — Fortress handed over to Bibars in 667 (1269), and repairs commenced immediately. Embedded in the wall of a neighbouring *weli* is a stone, carved with the body of a feline animal almost complete, in style resembling the panthers of Bibars[2].

(6) Qal'at al-Ḥoṣn, or Crac des Chevaliers. — There are three inscriptions of Bibars: one over the entrance, the others on two round towers at the south-east corners of the enclosure. They are all dated 669 (1271) and each is flanked by two panthers passant[3].

(7) 'Akkâr. — The south tower of the castle[4] is decorated with a frieze of panthers, and on a Takîya restored in 1020 (1611) is another (Plate X a), taken, according to Sobernheim, from the frieze which decorated the tower[5]. 'Akkâr was taken by Bibars 29 Ramaḍân 669 (4th May 1271)[6].

(8) Ludd. — Jisr Jindâs. Built, according to a pair of inscriptions, by Bibars in Ramaḍân 671 (March-April 1273)[7]. These two inscriptions, which are placed on either side of the bridge, over the central arch, are each flanked by a pair of feline animals (Plate X b).

(9) Mezerib. — On the pilgrim route, about a mile south of the Semakh—Dera'â railway line, is a bridge of three arches known as Jisr al-Maddâd[8]. It is built of black basalt, and on its west face, to right and left of the central arch is a limestone slab, on which is carved a feline animal (Plate XI) with a

(1) Maqrîzî, in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I b, p. 3.

(2) Van Berchem and Fatio, *Voyage en Syrie*, I, pp. 286-287 and Fig. 165.

(3) Rey, *Étude sur l'Archit. militaire des Croisés*, p. 272; van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, *M. I. É.*, III, p. 66 and pl. VI; his *Voyage en Syrie*, I, pp. 124, n. 1, and 148; II, pl. XII and XIV; and Sobernheim, *C. I. A.*, *Syrie du Nord*, pp. 21-22.

(4) Dussaud, *Voyage en Syrie*, *Rev. archéol.*, IIIe série, t. XXX, p. 306 and Fig. 1.

(5) Sobernheim, *op. cit.*, p. 6 and Fig. 1, and Dussaud, p. 308.

(6) Maqrîzî, in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I b, p. 85; and Sobernheim, *op. cit.*, p. 4.

(7) For Bibliography, see above, p. 146, n. 3.

(8) According to Schumacher, *Ergebnisse meine Reise durch Hauran*, *Z. D. P. V.*, 1893, pp. 78-79.

perfectly circular head, turned full face, playing with a similar head which is lying on the ground[1]. It will be observed that we have here a type of feline, differing from those on the Bridge of Abû l-Munagga, but very similar, in pose and shape of head, to those on the bridge at Ludd, except that the work is much rougher, the stone inferior, and the decorative treatment of the shoulder is omitted. Nevertheless there can be little doubt that they are the work of Bibars[2].

(10) Qal'at Ibn Ma'ân. — This extraordinary fort is situated in the cliffs on the south side of the Wady Ḥamân at the point where it enters the plain at the north-west corner of lake Tiberias. The total height of the cliffs here is about 1000 feet above the valley; of this height about 600 feet consists of a steep slope, whereas the last three or four hundred feet are perpendicular. The fort has been formed by throwing walls across a number of caves and clefts in the cliff a few hundred feet below the summit. There are traces of a flight of steps near the summit of the slope, and these steps evidently led to the entrance, which is now merely a gap in the masonry, the flanking towers, seen here fifty years ago[3], having completely disappeared. There are several levels in the fort and one ascends, first towards the east, then towards the west and then back again, by staircases, some in the open and some covered by rising tunnel vaults of pointed section (see Plate XXIX b). The walls are provided with deeply splayed arrow slits. Colonel Conder, at the time of his visit (between 1871 and 1878), saw a large block of blue lime-stone, embedded in the wall above the lower door-way, «with the carved representation of two lions facing one another, one front paw of each being placed on some undistinguishable object»[4]. From his sketch (Fig. 4) it would appear that

[1] Schumacher describes these animals as lions holding a terrestrial globe or sun between their forefeet.

[2] I do not suggest that they are *in situ*. The bridge has been reconstructed during the last forty years, according to an inscription on a slab in the parapet, dated ١٣٠٠. The last two figures have disappeared, but 1300 H., began in November 1882. I believe that the piers alone are original, and that the carved slabs, which undoubtedly once flanked an inscription, have merely been embedded in the new construction.

[3] By Sir Charles Wilson; see his *Recovery of Jerusalem*, p. 355; quoted by Conder, *Survey of Western Palestine*, I, p. 410. This fort is illustrated in Guérin, *La Terre Sainte*, p. 318.

[4] *Ibid.*, I was informed in 1920 by Père Wendelin of Tabga (Capernaum) that this slab disappeared shortly after 1888.

they were similar to those on the bridge at Mezerib, and for this reason I attribute the fort to Bibars [1].

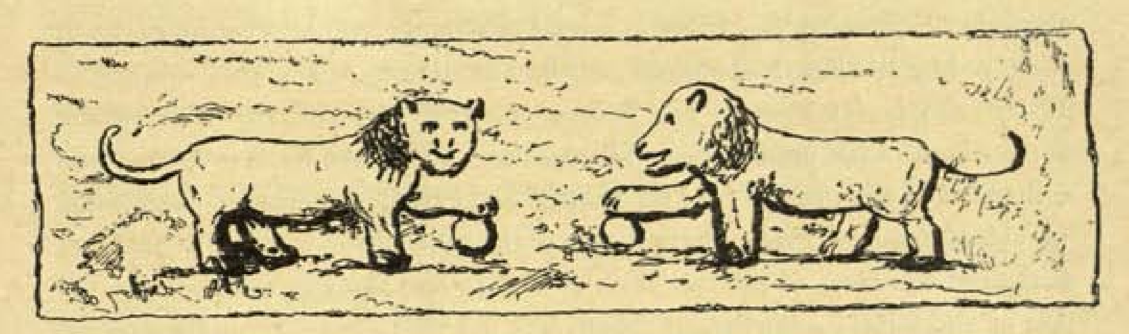


Fig. 4. — Panthers of Bibars (?) at Qal'at ibn Ma'ân. [From the *Survey of Western Palestine*.]

(11) Damascus. — Tower outside the East Gate (*Bâb ash-Sharqi*). Belon du Mans says : « Du costé de levant il y a une tour quarrée, au haut de laquelle y a une inscription en caracteres Arabiques, qu'on dict y avoir esté mise depuis qu'elle fut reprinse des mains des Chrestiens : Car un peu plus bas lon voit deux liz entaillez sur marbre, qui sont les armes de France ou Florence. Au coste desquelles est un lion, qui a faict penser à plusieurs que ce fussent les armoiries de France & Florence [2]. » D'Arvieux speaks of two lions and adds that an inscription in Arabic was placed between [3]. There can be little doubt that the lions in question were the panthers of Bibars, but their association with the fleur-de-lys, the arms of Nûr ad-Dîn, is curious. This tower was destroyed by Ibrahîm Pasha, and the materials used for the erection of a barracks, but Porter, in 1850, says that one of the lions, carved on a slab, was still to be seen embedded in a modern wall close by [4]. I shall conclude this series with three Egyptian examples.

[1] Conder suggested the xv[th] century as the probable date, and he states that similar masonry is found in the great khâns on the Damascus road, such as Khân at-Tujjar, Khân Minia and Khân Jubb Yûsuf. This is not the case; the masonry of the last two is inferior and I believe late, and that of the two buildings at Khân at-Tujjar is rusticated. A fourth, Khân al-Aḥmar at Baisân, is dated 708 (1308). See Jaussen, in the *B.I.F.A.O.*, XXII, pp. 99-103.

[2] *Les Observations de plusieurs Singularitez... en Grece, Asie, etc.*, p. 149 v°.

[3] *Mémoires*, II, p. 445.

[4] *Five Years at Damascus*, I, p. 41.

(12) Cairo. — The famous *Bridge of Lions* (al-Qanṭarat as-Sibâʿ), built by Bibars over the Khalîg, near the Mosque of Sayeda Zeynab, took its name from the animals — evidently the panthers of Bibars — with which it was decorated[1]. This bridge, which consisted of a single arch of great height, was destroyed by an-Nâṣir Muḥammad, not because there was anything wrong with it, but simply because he was jealous, Maqrîzî says, of any architectural achievement of his predecessors. The panthers must have been preserved and embedded in the new bridge, for Maqrîzî says[2] that «a certain person called Sheykh Muḥammad Sāim-ad-Dahr, one of the Sûfis of the Khânqâ aṣ-Ṣâliḥîya, disfigured the faces of the two lions carved on the Qanāṭir as-Sibaʿ, and the face of Abû l-Hôl (= the Sphinx) about 780 (1378-1379)». From the account of Maillet (1692-c. 1708) it would appear that the animals were no longer to be seen in his day. The new bridge, which was lower and wider than the old one, still existed at the time of the French Expedition, but it has since disappeared.

(13) Qaṣr al-ʿUmayd (see below, pp. 191-192). — Over the entrance of this fort, before its destruction in the seventies of last century, was an inscription in the name of Bibars, accompanied by two animals intended, no doubt, for the panthers which he had chosen for his arms[3].

(14) Rogers, in his memoir already cited says that in his day there existed at Cairo near the Bâb al-Hassanîyeh (Ḥuseynîya) a garden called «Geneinet es sabaʿ wa ad dabaʿ» *garden of the lion and the hyena*[4]. The garden gate, of which he gives a photograph (to face p. 110) was decorated with a pair of heraldic animals passant and affronted, which are now in the Arab Museum. Van Berchem has expressed a doubt as to whether these animals are due to

[1] Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, II, p. 146; Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I b, p. 153; Ibn Shâkir, *Fawât al-wafayât*, p. 89, l. 22; Ibn Iyâs, *Tâ'rîkh*, I, p. 112, l. 5; Maillet (éd. 1735), p. 48; *Description de l'Égypte, état moderne*, XVIII, 2e partie, p. 302; al-Gabartî (French transl.), VII, p. 120 (mention only); Marcel, *Égypte*, p. 166; Rogers, *op. cit.*, *B. I. É.*, 1880, pp. 95-96; Ravaisse, *Essai, loc. cit.*, I, pp. 417-418; and Margoliouth, *Cairo, Jerusalem and Damascus*, p. 71.

[2] *Khiṭaṭ*, II, p. 177, transl. by Lane in *Cairo Fifty Years Ago*, pp. 16-17.

[3] Bayle St. John, *Adventures in the Libyan Desert*, p. 173. See below, pp. 191-192, for verbatim extract.

[4] *B. I. É.*, 1880, p. 109. See also Artin Pasha, pp. 60-61 and Figs. I and II.

Bibars[1], but I believe them to be his, in support of which opinion I will cite two facts hitherto neglected (1) the Ḥuseynîya quarter was much patronised by Bibars, who was fond of riding and shooting there, and Ibn Iyâs expressly mentions a garden which he made there[2], and (2) the decorative treatment of the shoulder of these two animals bears a distinct resemblance to that adopted at Ludd (see Plate X B)[3].

There remain two other examples which may also be due to Bibars.

(*a*) At Urfa. — On the rear face of the entrance to the Citadel is the animal shown on Plate VIII c, and

(*b*) At Damascus. — Separated by a narrow street from the Mausoleum of the Emîr Qaymârî at Ṣâliḥîyya, is a modern building with a lintel over the door-way, decorated as shown on Plate XII A. The animals may well be a version of the panthers of Bibars, but, if so, how explain the fleur-de-lys, which was the blason of Nûr ad-Dîn[4]?

As for the pair of animals carved on the rear face of the Bâb al-ʿAzab at the Citadel, and the three belonging to the Great Aqueduct, the former cannot be earlier than 1168 (1754-1755), as they are carved, not on slabs inserted in the wall, but on the actual stones of the gateway, which was built by Riḍwân Kikhya in that year[5]. Van Berchem has given good reasons for believing that the crude and debased representations carved on the Great Aqueduct are of the Ottoman period[6]. I have no doubt that two of them (now in the Museum of Arab Art), which once formed supporters to an inscription recording repairs

[1] *C. I. A.*, I, p. 523, n. 1.

[2] *Ta'rîkh*, I, p. 112, l. 1. It is true that he says «at Abbassîya», but that is merely an extension of the Ḥuseynîya quarter.

[3] I must add, however, that M. Flury, basing his judgment on the freedom of movement, the palmette on the haunches, and the medallion on the shoulder, has suggested to me that this animal should rather be placed in the late Fâṭimide period.

[4] It is to be found over the miḥrâb of his Maristân at Damascus. This was first pointed out to me by M. de Lorey, who made the discovery in the following manner. In the south lîwân, he had noticed traces of a frieze which had been plastered over. On removing the plaster he found that the frieze, which consisted of conventionalised floral scrolls, ran all round, and that it was broken immediately over the miḥrâb by a large fleur-de-lys.

[5] Al-Gabartî, French transl., II, p. 125. One is illustrated in Artin Pasha, *op. cit.*, chap. v, No. 15.

[6] *C. I. A.*, I, pp. 590-591.

by ʿAbdy Pasha in 1140 (1728), are of that date, likewise the third, set in a buttress next the railway line to Ḥelwân[1].

III. — THE MOSQUE OF SULTAN BIBARS[2].

According to Maqrîzî[3] it was in Rabîʿ II, 665 (January 1267), that the Sultan decreed the construction of this mosque. This date is confirmed by an inscription on a slab over the door-way at the back of the north western entrance porch[4]. He sent the Atâbeg Faris ad-Dîn Aktaî and Fakhr ad-Dîn Muḥammad to choose a suitable site, but was furious when they came back and suggested taking a camping ground for camels. He thereupon decided to give up his own polo-ground beyond the Ḥuseynîya suburb for the purpose, went to the spot Rabîʿ II (6th January 1267), and had the mosque marked out on the

[1] See my *Brief Chronology, loc. cit.*, pp. 91-92. The animal on the buttress is illustrated in Artin Pasha, *op. cit.*, chap. v, No. 19.

[2] Bibliography : 1427, Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, II, pp. 299-300 and 303, l. 22 and his *Sulûk* in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I b, pp. 38-39, 49-50, 51, 59 and 80-81; — 1497, as-Suyûṭî, Jarrett's transl., p. 507; — 1801, Sharqâwi, on margin of Isḥâqî, p. 122; — 1812, *Description de l'Égypte, état moderne*, XVIII, 2e partie, pp. 122, 311 and 316, and Atlas, I, pl. 27; — 1821, al-Gabarti (Bulâq transl.), VI, pp. 71 and 193; VII, pp. 17, 20 and 185; VIII, p. 365; — 1846, Marcel, *Égypte*, p. 166; — 1863, Paton, *Egyptian Revolution*, II, pp. 329-330; — 1877, Prisse d'Avennes, *L'Art arabe, Texte*, pp. 102-104, and Atlas, pl. VIII; — 1886, Lane-Poole, *Art of the Saracens*, pp. 186-187 and Figs. 83-86; — 1887, Adamy, *Architektonik*, p. 43; — 1888, 'Aly Pasha Mubârak, *Khiṭaṭ al-Gedida*, V, pp. 42-43; — 1893, Gayet, *L'Art arabe*, pp. 118-119; — 1896, Lane (E. W.), *Cairo Fifty Years Ago*, p. 153; and van Berchem, *C. I. A.*, I, pp. 121-123; — 1903, Franz Pasha, *Kairo*, pp. 49-50, with illus.; — 1907, Saladin, *Manuel*, I, p. 117 and Fig. 70; — 1907, Margoliouth, *Cairo, Jerusalem and Damascus*, p. 70; — 1909, Fago, *Arte araba*, pp. 139-141; — 1911, Spiers (R. Phené), *J. R. I. B. A.*, Vol. XVIII, Third Series, pp. 129-130; — 1912, Spiers, *Mosque of El Zahir, ibid.*, XIX, p. 345; — 1915, Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, pp. 57-58, and Abb. 78; — 1917, Devonshire (Mrs. R. L.), *Rambles in Cairo*, pp. 35-41, with 3 illustrations; — 1919, Creswell, *Brief Chronology, loc. cit.*, XVI, pp. 79-80; — 1922, Patricolo, in the *C. R.*, 1915-1919, pp. 47-48, and pl. XXXVI-XL; — 1923, Tarchi, *Architettura Musulmana*, tav. 46 and 47, and 2 illus. on p. 11; — 1924, Briggs, *Muhammadan Architecture*, pp. 96-97, 190 and 223, and Figs. 52-56, 58, 59 and 232.

[3] *Khiṭaṭ*, II, p. 299. Similar account in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I b, pp. 38-39, 51, 59, and 80-81. See also as-Suyûṭî, Jarrett's transl., p. 507.

[4] Van Berchem, *C. I. A.*, I, p. 121.

ground. He gave instructions that the entrance should be made like the entrance of his madrasa (this was not done) and that the dome should be of the same size as that over the mausoleum of Imâm ash-Shâfʿey.

Maqrîzî says that the construction began in the middle of Gumâdâ II, 666 (the 15th corresponds to 3rd March 1268). On 20 Gumâdâ II (8th March 1268) the Sultan stormed Jaffa and decided to utilize the timber and marble carried off from edifices there, the timber for the maqṣûra and the marble for the miḥrâb. The date 666 occurs on a slab over the south-western entrance, and another inscription, on a great slab of lime-stone over the miḥrâb, gives 666 as the date of the dome[1] which, unfortunately, no longer exists. The timber and marble were sent to Egypt by sea. Maqrîzî goes on to say that on 1 Muḥarram 667 (10th September 1268) the Sultan inspected the works, and that the mosque was finished and inaugurated on 2 Shauwâl 668 (25th May 1270).

Description of mosque. — Although almost eviscerated, owing first to neglect and afterwards to misuse as fort[2], bakehouse[3] and rationing depot for the British Army of Occupation[4], the Mosque of aẓ-Ẓâhir Bibars still

[1] Van Berchem, *C. I. A.*, I, pp. 122-123.

[2] It was named Fort Sulkowski, after one of Napoleon's Aides-de-Camp, a Pole who was killed in the insurrection. See the *Description de l'Égypte, état moderne*, XVIII, 2e partie, p. 316. Al-Gabartî says that it was converted into a fortress in Gumâdâ II, 1213 (November-December 1798), and that cannon were placed on its roof. The minaret became a tower and the interior was turned into a barracks. He adds, however, that it had fallen into ruin long before, and been neglected by the Nâzirs of the Waqfs, who had sold many of its pillars as well as the lands forming part of its endowment, *op. cit.*, French transl., p. 71; see also p. 193. He speaks of it (VII, pp. 17 and 20) as a fort in 1216 (1801), and again (VII, p. 185) in Ṣafar 1218 (May-June 1803). He says (VIII, p. 365) that more columns were carried away in 1217 (1802-1803). Still more were carried away to decorate Qaṣr an-Nîl. Prisse d'Avennes, *L'Art arabe, Texte*, p. 102.

[3] A military bakehouse was installed here by Muḥammad ʿAly, according to Paton (A. A.), *History of the Egyptian Revolution*, II, p. 330; ʿAly Pasha Mubârak, *op. cit.*, V, p. 43, l. 18; and Margoliouth, *Cairo, Jerusalem and Damascus*, p. 70, but it was removed by the Khedive Ismâʿîl, and the mosque appears to have been in a completely derelict state when Prisse d'Avennes saw it. *Op. cit.*, *Texte* (published in 1877), pp. 102-104.

[4] Franz Pascha, *Kairo* (1903), p. 49; and Margoliouth, *op. cit.*, p. 70. Its rescue from misuse, and the removal from its interior of a number of mean buildings, its entirely due to the initiative of H. M. King Fuad, and is one of the many proofs he has given of the keen interest which he takes in the beautiful monuments of Cairo. At his instance the interior was entirely

commands admiration by its simplicity of line, by the dignity of its monumental gate-ways, and the beauty and restraint of its crisply carved ornament.

It consists of a great rectangle a little over 100 meters square internally[1], enclosed by stone walls 10 m. 96 in height surmounted by merlons measuring 1 m. 30, with a projecting monumental gate-way on three of its faces (Plate XII). The north-west gate-way is placed in the centre of that side, but the lateral entrances, instead of being in the centre of the north-eastern and south-western façades, are so placed as to come opposite the centre of the corresponding sides of the ṣaḥn (Fig. 5). The interior arcades were six deep on the qibla side, three deep to north-east and south-west and only two deep on the north-west side. This arrangement is nearly the same as that found in the Mosque of al-Ḥâkim (5 : 3 : 3 : 2), but a novel feature appears in the arrangement of the lîwân qiblî, where there is a great clear space, three bays by three, in front of the miḥrâb, which, as we learn from Maqrîzî[2], was once covered by a wooden dome of the same size as that over the Mausoleum of Imâm ash-Shâfʿey. The arcades rested some on columns and some on piers as shown, but very few of the latter remain[3].

THE MAIN GATE-WAY (Plate XIII) is a handsome structure, 11 m. 82 wide, with a projection of 8 m. 86. There is a fine entrance arch 3 m. 95 in width, with cushion voussoirs, once supported by a pair of engaged columns, and flanked by a deep niche with a conch shell hood, set in a shallow rectangular bay with a stalactite head framed in arabesque (Plate XVII A). In the spandrels directly above these niches is a fluted, keel-arched niche, with a circular med-

cleared in 1920, and a garden laid out by the Tanzîm Department in the part not occupied by the remains of the lîwân qiblî.

[1] N.-E. side = 106 m. 30; S.-W. = 105 m. 94; N.-W. = 103 m. 53; S.-E. = 102 m. 95. It is not a true rectangle, being distorted to such an extent that the west corner is 2 m. 20 to the right of its true position.

[2] *Khiṭaṭ*, II, p. 300; PRISSE D'AVENNES, *op. cit.*, *Texte*, p. 103; GAYET, *L'Art arabe*, p. 118; MARGOLIOUTH, *op. cit.*, p. 70. Maqrîzî's statement is not a mere figure of speech. The average length of the four sides of Imâm ash-Shâfʿey's mausoleum is 15 m. 17. The average on the four sides of Bibars' *maqṣûra* is 15 m. 46, a difference of 29 cm. only.

[3] The piers shown on the plan as «piers built by the Tanzîm» are dummy piers of red brick, about a metre high, intended to show the original plan of the mosque. Some *may* have been built on foundations actually existing, but this is not certain, and I can get no first hand information on the point.

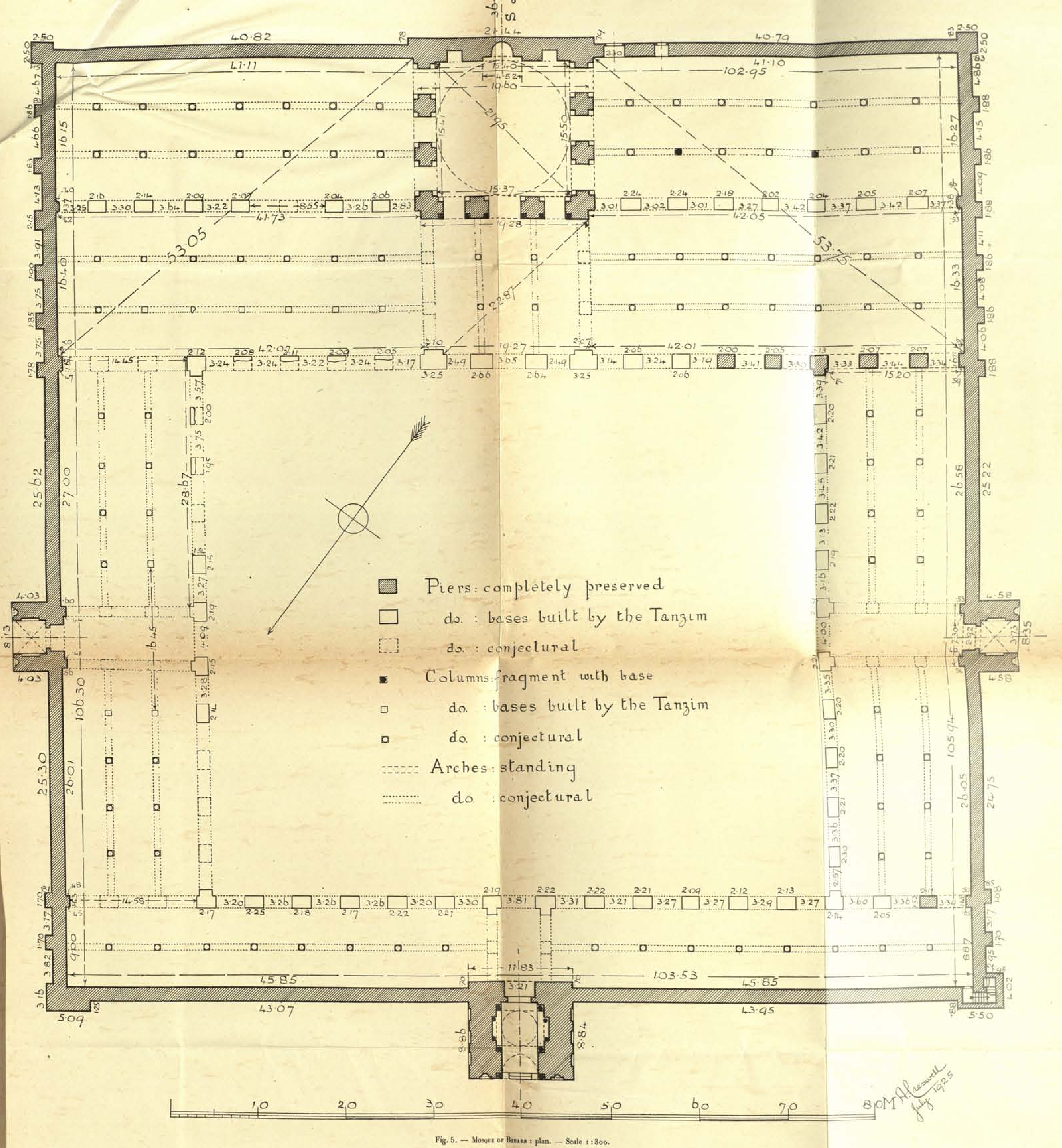


Fig. 5. — Mosque of Baibars: plan. — Scale 1:300.

allion in the centre and a band of guilloché running round its outer edge. Between these two panels and the apex of the arch are two sentences from the Qurân, each set in a small frame composed of interlaced squares.

The flanks are each decorated with three keel-arched panels with a circular medallion in the centre of each hood (Plate XIV). The wall surface above these niches is occupied by eight small, raised squares of arabesque, placed lozenge-wise, and three large raised medallions decorated with an interlacing star pattern.

The passage-way is flanked to right and left by a shallow recess with the base of a column in each corner; the column, however, is missing. Within each recess is a deeper recess decorated above with the curious ornament shown

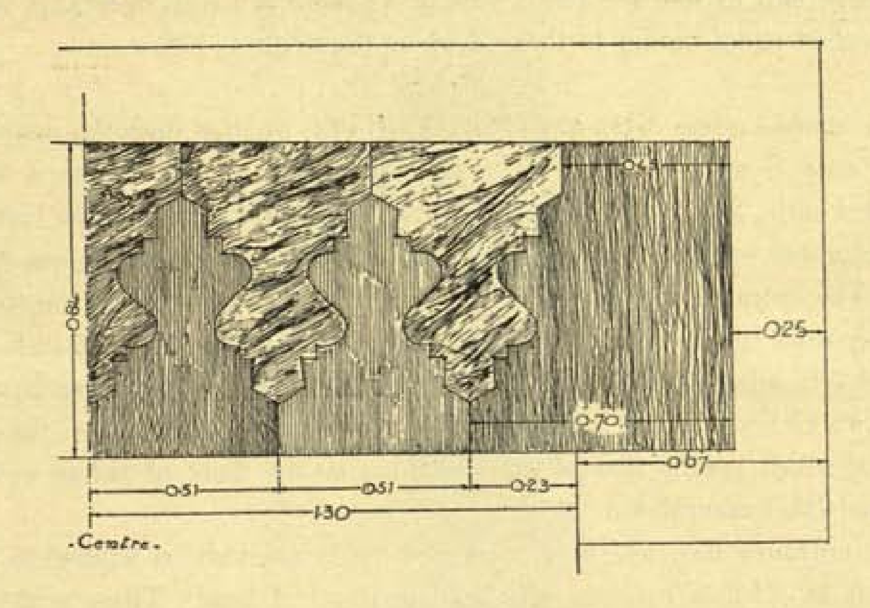


Fig. 6. — Lintel of main entrance. — Scale 1 : 20.
[By kind permission of Mr. G. Rossi.]

in Plate XV. There must also have been a pair of columns in these recesses to support the arched hood. This entrance passage is roofed by a shallow dome of cut stone supported by spherical-triangle pendentives of the same curvature (Plates XVI and XVII B). At the inner end of the passage-way is a rectangular door-way spanned by a joggled lintel of marble and yellowish stone

alternately (Fig. 6), with a relieving arch, hollowed underneath but horizontal above. Its key-stone is decorated with a small but much corroded motive. In the tympanum above is a slab with a Naskh inscription of five lines (No. 78 of the *C. I. A.*).

The rear face of the main gate-way makes a slight salient on the curtain walls, and the rectangular door-way by which we leave the domed entrance bay is set in a pointed arched recess (Plate XXIII A). Above this is a panel of beautiful stucco ornament composed of three broad, pointed-arched panels, simulating lattices, and two narrow ones (Plate XXIV). On top of the gate-way are the remains of two sides of a very low, cross-vaulted room, but the annexed illustration (Fig. 7) taken from Napoleon's *Description* shows that in his day there still existed the lower part of a square minaret, decorated with a keel-arched panel similar to those flanking the archway below.

The north-eastern Gate-way (Plate XVIII A) is smaller than the main one, being only 8 m. 13 wide with a projection of 4 m. 03. There is a fine entrance arch, 3 m. 73 in width slightly set forward on corbels. The voussoirs are decorated with a double chevron, framed in a border of arabesque (Plate XIX). The entrance is flanked to right and left by a semi-circular recess with a conch-shell head, set in a shallow panel with a rectangular stalactite head framed with a band of elaborate ornament. In the spandrels of the arch, above these two niches, are two really fine and well-preserved medallions, the ornament of which recalls that of the medallion on the flank of Sultan aṣ-Ṣâliḥ Negm ad-Dîn's mausoleum.

The entrance bay, which is covered by a cross-vault, is flanked to right and left by shallow recesses with scalloped-arched heads. These arches are slightly horse-shoed in shape, and in the centre of each is a raised square, set lozenge-wise and decorated with elaborate ornament (Plate XVIII B).

The flanks are almost plain, except for a fine circular medallion (similar to those in the spandrels), above and below which is a decorated raised square placed lozenge-wise. Although nearly plain, the flanks are nevertheless remarkable for the striped effect obtained by using stone of two different colours in alternate courses. This technique, called *ablaq* in Arabic, here makes its appearance in Egypt for the second time.

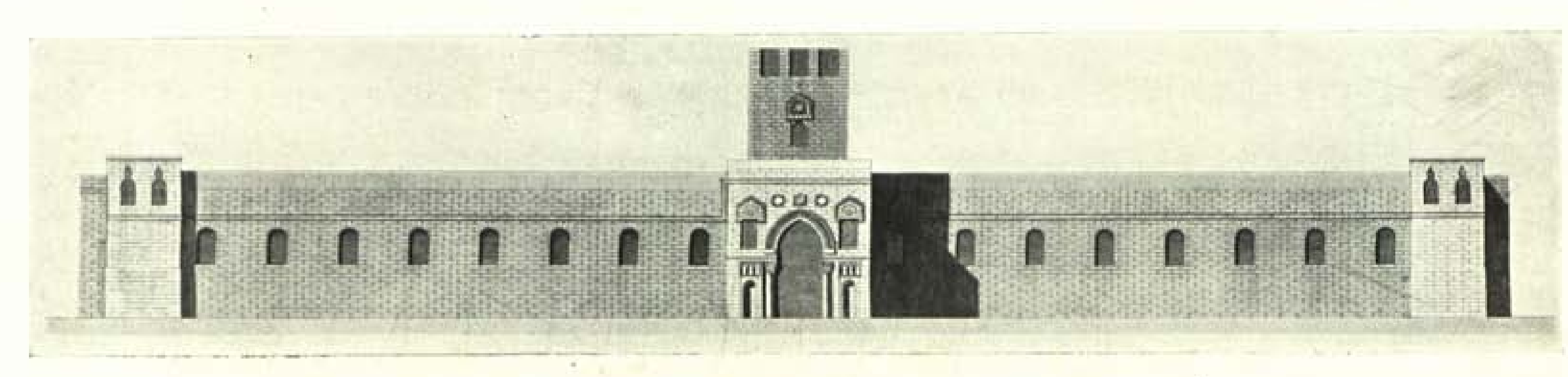


Fig. 7. — Mosque of Sultan Bibars: north-west façade in 1800. [From the *Description de l'Égypte*.]

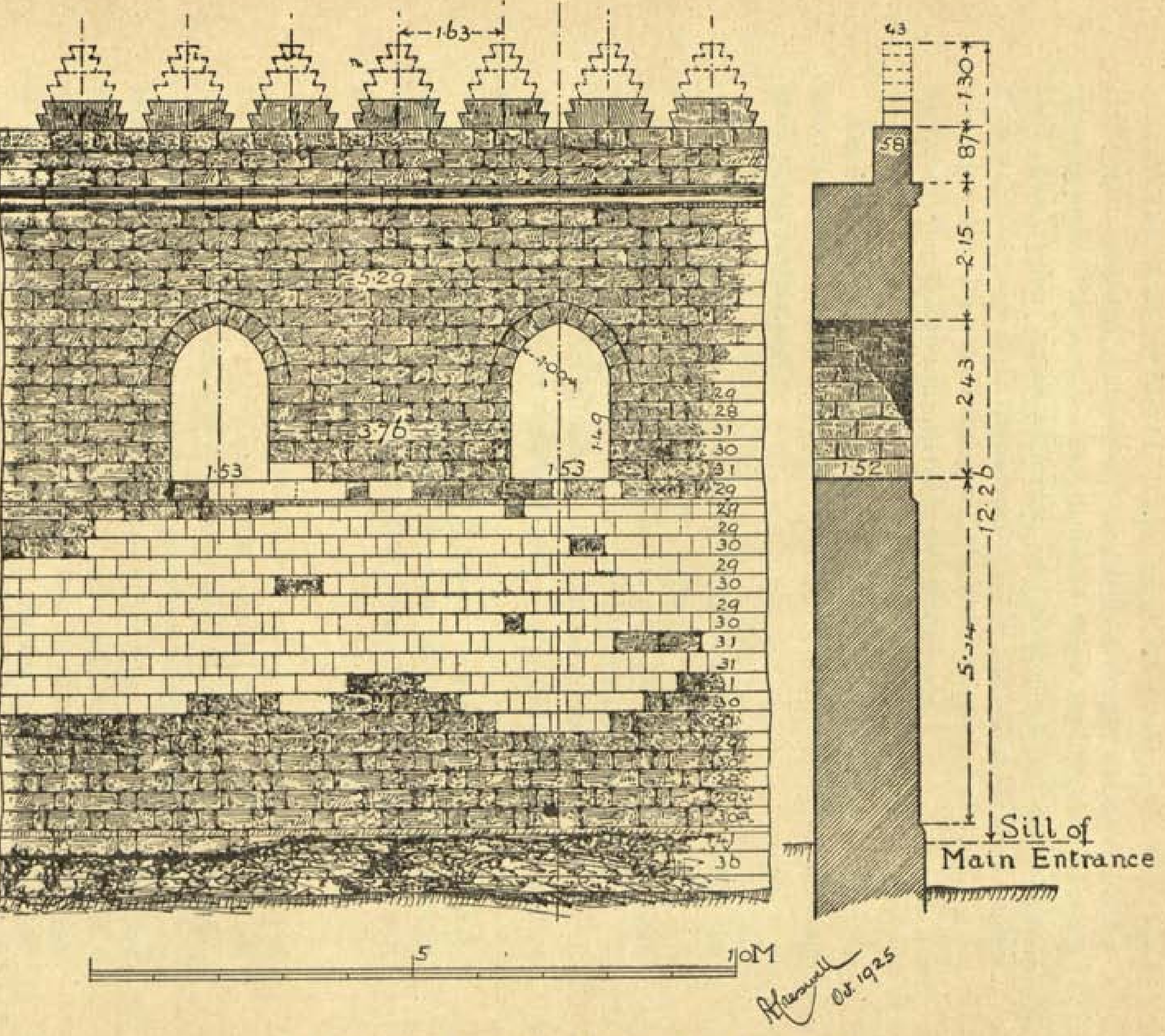


Fig. 8. — Mosque of Bibars, detail of Curtain Wall. — Scale 1 : 200.

At the back of the entrance bay is a rectangular door-way spanned by a joggled lintel, composed of stones of two colours arranged alternately, and a relieving arch of three stones only, hollowed below but horizontal above. A band of inscription, probably Qurânic, runs along the top of the lintel and round the outer edge of the tympanum formed by the end of the vault. In the centre is a slab with a Naskh inscription of eight lines (No. 76 of the *C. I. A.*), within a border of arabesque carved in two planes only.

The south-western Gate-way (Plate XX) although slightly larger, than its fellow, is similar in general design to that just described with the following small points of difference :

(1) The entrance arch has a scalloped border carved in slight relief on the voussoirs, and slightly set back from the intrados.

(2) The upper part of each flank is occupied by a large, slightly sunk panel. This panel is occupied by a medallion and one lozenge only.

(3) The striped effect is limited to the part below this panel.

(4) The medallions are decorated with a circle of inscription instead of arabesque (Plate XXII).

(5) The tympanum at the back of the entrance bay is occupied by a scalloped arch corresponding to those at the sides (Plate XXI). In the centre of this arch is a slab with an inscription of six (originally eight) lines (No. 77 of the *C. I. A.*).

The Curtain Walls (Fig. 8) measure 9 m. 92 in height from the top of the lowest bevel to the upper edge of the cornice (Fig. 9), above which are three more courses (totalling 87 cm.) once crowned by stepped crenellations, of which a few only have been partly preserved on the south-east side. The latter, where restored, measure 1 m. 30, which gives 12 m. 09 as the total height, or 17 cm. more, i. e. 12 m. 26 if measured from the sill of the main entrance. This wall measures 1 m. 65 in thickness above the offset of 10 cm. on which it rests. One course below the sill of the windows it is reduced to 1 m. 52 by a slight bevel. It is composed of rubble, faced externally by dressed stone blocks, the courses averaging 30 cm. in height, and internally by *talates*.

The outer faces are much thinner than they ought to be, hence the amount of re-facing which has been found necessary. The west and north corners of the mosque are strengthened by rectangular towers; the northern is solid, but the other forms the cage of a staircase leading to the roof. This staircase is lit by four little windows on its north-western side, but by two only on its south-western and south-eastern faces. It should be noted that these eight little windows are all covered by arcuated lintels, a Syrian feature to be seen in the fortifications of Badr al-Gamâly. Each tower has been partly preserved to a height of four courses above the main cornice, and in the two outer faces is the lower part of what appears to have been a very narrow window set in a shallow recess.

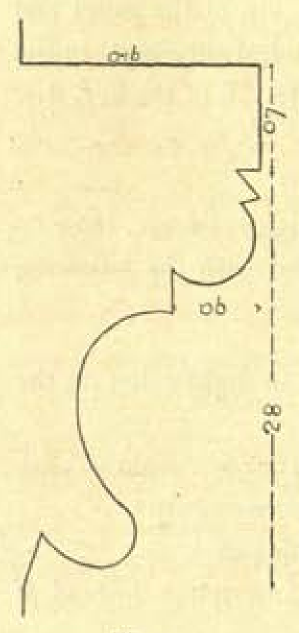


Fig. 9.
Mosque of Bibars, cornice.
Scale 1 : 5.

In the interior, in the north and south corners, high up, is part of a vault of well cut stone; each vault partly obstructs a window. Now Napoleon's plan shows a staircase in these corners running up the north-west and south-east walls in one long straight ascent. Possibly this fragment of vaulting is a remnant of it. The east and south corners are also strengthened by towers, but they are solid and much smaller.

At the north-west end of each flank are two buttresses, 85 cm. deep and 1 m. 70 wide, to receive the thrust of the arcades; one is bevelled off below the cornice, but the other is carried through it to the summit of the curtain wall. At the south-east end of each flank are six buttresses to receive the thrust of the arcades of the lîwân qiblî; four are bevelled off below the cornice but the other two are carried through it to the summit of the curtain wall. In each of these buttresses, in the third course below the windows, may be seen the end of a column, let in as a bond; this is the last example of this technique in Egypt. I shall refer to it again on p. 187 ff.

The Windows. — The curtain walls are pierced in their upper half with 72 pointed-arched windows, of which there are 18 in each

side[1]. These windows had grilles on their outer and inner edges, in both cases flush with the wall surface. None have been preserved intact, and, of the small fragments that remain, the finest and best preserved is the central one on the outer face of the curtain wall between the main entrance and the north corner (Plate XXIII B). It is most fortunate that this one has partly survived, as it provides another example of a XIII[th] century scalloped arch in Egypt, strikingly similar to that of the panels on the minaret of the Great Mosque at Aleppo. Similar scalloped-arched panels appear fifteen years later in the Mausoleum of Sultan Qalâûn, where they form starting points for the bands of ornament decorating the intrados of the arches joining the central octagon to the outer square. The grilles of the windows, judging from the fragments which remain[2], were evidently quite unlike those in Qalâûn's complex, or those which Lagîn added to the Mosque of Ibn Ṭûlûn, when he restored it in 696 (1296). Although of stucco, they appear to have been closely related to the stone grilles which, in the Madrasa-Mausoleum of Salâr and Sangar al-Gawly (703 H = 1303) separate the corridor from the ṣaḥn. Another example of similar work may be mentioned — the stucco panel with which Bibars al-Gashankîr, when he restored the Mosque of al-Ḥâkim in 703 (1304), covered over the Fâṭimide ornament on the left hand panel[3] of the substructure of the dome.

The Piers of the interior have almost all disappeared except those of the *maqṣûra* (Plate XXV), a file of five, complete with their arches, forming the south-western end of the outer arcade of the sanctuary, and one, with its arch, in the western corner. All the arches had wooden ties, some of which

[1] This simple fact was too much for Jomard who shows 16 only in the north-west façade. See the *Description de l'Égypte, état moderne*, Atlas, pl. 27. Prisse d'Avennes, who says with truth (*Texte*, p. 103) : «Le dessin publié dans le grand ouvrage de l'expédition française est très inexact et donne une idée fort incomplète de ce beau monument», falls into the same error in his elevation of this façade! *op. cit.*, pl. 8.

[2] Most of the fragments which have been preserved on the inner face are to be found in the eastern part of the sanctuary.

[3] He covered up both the left and right-hand panels, but the covering of the latter has been removed, revealing the Fâṭimide panel beneath. See Flury, *Die Ornamente der Ḥâkim- und Azhar-Moschee*, pp. 23-25 and Taf. VI and XXII 4.

still remain. Piers, wall-piers, and arches are of red brick, the piers averaging 1 m. 67 × 2 m. 08, the arches 3 m. 36 in span and 8 meters in height. At the south-east end of each side wall may be observed the springing of six arches, proving that the sanctuary was six arcades deep. The third and sixth arches from the back wall are broader than the rest and spring from brick wall piers, whereas the others spring from the wall without piers. The third, which has an engaged column in brick at each corner, belongs to the prolongation of the arcade forming the front face of the maqṣûra, which we must now consider.

The Maqṣûra (Plate XXV), as we have already remarked, is of extraordinary size, occupying no less than nine bays (3 × 3) and measuring roughly 15 m. 50 square internally. Its front and flanks are formed by three arches, the centre one in each case being open for its full height; the side ones are partly closed up above by a thin tympanum of brick, built on a beam carried across at the springing of the arch, and pierced with a window.

Each pier appears to have had engaged columns at each corner, but they are missing in every case except on the front face, where six bases, surmounted by fragments of marble columns, have been inserted. These bases and columns were recovered when the interior of the mosque was cleared, and many shafts not yet employed are still lying on the ground near the south-western entrance. The spring of three arches may be observed on each flank and four more on the front face. The latter prove that there was a *triple transept* leading from the ṣaḥn to the maqṣûra. The arrangement shown on the *Comité*'s plan (*C. R.*, 1915-1919, pl. XXXVI) is therefore incorrect. The arches, two narrow and one broad, springing from the flanks, correspond to the first three back arcades of the sanctuary. Just as the arcade formed by the prolongation of the front face of the maqṣûra was broader than the rest, so of the four arches springing from the front face, the two outer, which form a prolongation of the sides of the maqṣûra, are broader also. The object, apparently, was to provide ample abutment to the corners of the maqṣûra.

At the back of the latter is the great recess of the miḥrâb, now destitute of any decorative coating, but it is clear that provision has been made, as

usual, for a pair of engaged columns. Above the miḥrâb is a white marble slab with a Naskh inscription of four lines (No. 79 of the *C. I. A.*). To right and left of the miḥrâb is a recess with a window above.

On the north-west side of the ṣaḥn the arcades were only two deep as is shown by the presence on the north-east wall of two arches, the outer 1 m. 43 in width and springing from a wall pier, the inner narrower (70 cm.) and springing from the wall only. At the opposite end, the first pier and arch of the outer row have been preserved intact. The upper part of the north-east wall is intact between the outer pier of the north-west *riwâq* and the outer pier of the sanctuary, but there is no sign of the springing of an arch, except on either side of the north-east entrance, which is flanked by two piers. There was therefore a transept leading from this entrance to the ṣaḥn, and also from the opposite entrance, which is also flanked by two piers, one of which still exhibits the springing of an arch.

The rear face of the main entrance is not flanked by such piers; nevertheless to right and left, high up, may still be seen the springing of an arch, proving that there was a transept from this entrance also. But unlike the others, its ceiling must have been raised above the general roof level. This is proved by the fact that the panelled rectangle of stucco ornament, already referred to, rises well above the general roof level, which must have been below the lowest opening in the merlons. The lower edge of the panel of ornament is about 30 cm. below this point, but its upper edge is considerably above it.

The number of arcades in the side aisles may be determined with certainty, thanks to the fortunate preservation of the file of five arches belonging to the outer arcade of the sanctuary. On the third pier from the south-western wall is a pilaster 1 m. 43 broad and 70 cm. deep, with the springing of an arch above. The two piers between it and the wall are without pilasters, but the springing of a much narrower arch has been preserved in each case. The side arcades were therefore three deep, and consisted of a broad outer row of arches and two narrower ones.

All these rows of piers and columns rest on continuous foundations, about 2. m. 80 deep, as may be seen from the excavations now (Aug. 1925) in progress in the right (S.-W.) half of the sanctuary.

The Roof. — No traces whatever of the roof have been preserved, but it obviously must have been a flat wooden one with a fine cornice, as rows of vertical battens intended for the attachment of the latter may be seen at the summit of the curtain wall. As for its decoration there can be little doubt that it was coffered, as we have a whole series of such ceilings, commencing in 1211 and ending in 1352, as under[1]:

(1) Mausoleum of Imâm ash-Shâfey[2]........	608 (1211).
(2) Madrasa of Sultan Ṣâliḥ[3].............	639-641 (1242-1244).
(3) Mausoleum of Sultan Qalâûn............	683-684 (1284-1285).
(4) Mosque of an-Nâṣir Muḥammad.........	718-735 (1318-1335).
(5) Palace of the Emîr Beshtâk[4].......	738 or 740 (1337 or 1339).
(6) Palace of the Emîr Ṭâz................	753 (1352).

With the exception of what remains of the ceiling of the Mosque of Ibn Ṭûlûn, these are the earliest examples that have been preserved in Egypt. As they are all composed of hexagonal coffers, with saucerlike centres, brilliantly painted and gilded, it is quite safe to assume that the ceiling of the Mosque of Bibars, which in point of date comes between the second and third, was of the same type.

Ornament of Interior of Mosque. — This has been preserved in two places only, (*a*) on the rear face of the main entrance, high up (Plate XXIV), already mentioned; and (*b*) in the eastern corner of the sanctuary, from the maqṣûra to the take-off of the third arcade (counting from the corner) on the north-eastern wall. Here each window (11 in all) is framed by a broad band of more or less undecorated Kufic without floral ornaments, which runs up one side and down the other, continues along horizontally and then rises again to run round the next window, the base of each being thus missed (Plate XXVI). Below the horizontal part of this band, and immediately under each window-sill is a continuous band of arabesque, c. 60 cm. in width, the lower edge of

[1] For dates see my *Brief Chronology, loc. cit.*

[2] Over a deep window recess, 2 m. × 2 m. 80, on the north side.

[3] Roof of passage-way under the minaret.

[4] The ceiling is illustrated in Mrs. Devonshire's *Rambles in Cairo,* second plate facing p. 92.

which is bordered by a narrow band of simple ornament, somewhat resembling that which runs along the outer edge of the band of Kufic. Where this decoration has perished it can be seen that the windows are covered by pointed arches of red brick. In most windows we observe that seven or eight pieces of timber have been built in, some in the arch itself, some in the sides of the window; they all run right through, flush with the surface from one side to the other.

ARCHITECTURAL EVOLUTION OF THE MOSQUE.

The Exterior. — In its exterior elevation, this mosque is clearly related to that of al-Ḥâkim, which it resembles in its corner towers, its projecting monumental gate-ways, and the stepped crenellations which crown its walls. The first of these features has undergone diminution and is destined to be omitted henceforth, but the second exhibits further development, the main entrance having a greater salience, three panels on its flanks instead of two, and a finely decorated entrance arch. The entrances in the centre of each side are no new feature; there are unmistakeable proofs of their presence in the Mosque of al-Ḥâkim — but their treatment as monumental gate-ways is novel. At the same time the large number of entrances which pierce the outer walls of the mosques of Sâmarrâ, Abû Dilif, Ibn Ṭûlûn and, to a lesser extent, in the case of the Mosque of al-Ḥâkim are here omitted. Although we have examples of gate-ways covered by domes on spherical-triangle pendentives in the Bâb al-Futûḥ and the Bâb Zuweyla, and by a cross-vault in the Bâb an-Naṣr, this is the first instance of their application to a mosque in Egypt; Saladin had given a cross-vaulted entrance-bay with a plain frontal arch to his Khânqâ at Jerusalem (Plate XXVII A)[1], but without the exquisite detail which distinguishes those of the Ẓâhirîya.

[1] For an admirable account of this building, see van Berchem, *C. I. A., Jérusalem*, I, pp. 87-90. I am aware that Mujîr ad-Dîn (Sauvaire's transl., p. 169, n. 1, and van Berchem, *op. cit.*, p. 90) says that the Sheykh Burhân ad-Dîn, who was appointed Superior of this Khânqâ in 797 (1394-1395) and died 839 (1435-1436), constructed the minaret, *the great portal*, the vestibule, etc. As regards the great portal I am convinced that a restoration must be meant, for I am unable to believe that it can date from that period. We have a similar one in the Ribâṭ

Cushion Voussoirs of Main Entrance. — These present a curious problem. The earliest example of this feature, often regarded as Romanesque, occurs on the Bâb al-Futûḥ at Cairo, built, according to an inscription alongside, in 480 (1087)[1], that is to say no less than ten years before the first Crusade left Europe! Crusading influence is therefore excluded. Moreover the fortifications of which this gate-way forms part are known to have been built by three Christian architects from Edessa (Urfa), Armenian refugees who had fled before the advance of the Seljuqs under Malik Shâh, who captured Urfa in 1086. The next four examples in point of date occur in Syria and Asia Minor; this feature does not occur again in Egypt for nearly two centuries and then at a time when Syrian influence was strong. Under these circumstances I am tempted to believe that the cushion voussoirs of the Bâb al-Futûḥ and those of the Church of the Holy Sepulchre (the earliest existing Syrian example) are both derived from a Syrian prototype. The fact that no examples are found in Syria, earlier in date than the Bâb al-Futûḥ, loses much of its significance in view of the great gap of nearly three centuries in the series of Syrian monuments, a gap which starts at the end of the VIIIth century and continues until the end of the XIth.

The four Syrian examples referred to are (1) the Church of S. Anne at Jerusalem probably built about 1130[2], (2) the Church of the Holy Sepulchre, main entrance and western entrance[3], probably completed 1168[4],

al-Manṣûrî at Hebron, built by Qalâûn in 679 (1280-1281) (Mujîr ad-Dîn, p. 426; Sauvaire's transl., p. 223) and in his Ribâṭ at Jerusalem, built two years later (*ibid.*, p. 394, transl. p. 157). All three bear a striking resemblance to each other, and the mouldings are identical. After the end of the thirteenth century the stalactite portal arrived from Northern Syria (via Egypt, however), and no more cross-vaulted entrance bays with plain frontal arches are met with.

(1) Van Berchem, *Notes*, I, *loc. cit.*, pp. 49-53 and his *C.I.A.*, I, p. 62.

(2) After Judith daughter of Baldwin I, (1118-1131), had taken the veil there. See de Vogüé, *Les Églises de la Terre Sainte*, pp. 242-243; and G. Jeffery, *The Holy Sepulchre*, pp. 160-161. Rivoira, on architectural grounds, concurs in this date. See his *Lombardic Architecture*, II, pp. 18-19. In any case it must have been built before 1192 as Saladin turned it into a madrasa in that year, which fact is recorded by an inscription over the lintel of the door-way. De Vogüé, *op. cit.*, p. 214, and Mauss, *La Piscine de Béthesda*, p. 23.

(3) Illustrated in de Vogüé *op. cit.*, p. 2091 and Vincent and Abel, *Jérusalem*, II, pl. XXI.

(4) It must have been after 1125, since the description of the Russian Abbot Daniel, whose travels are believed to date from that year,

(3) the Baptistery of the Church at Jebeil, first half of xii[th] century [1], and (4) the door-way of the Masjid of ʿAla ad-Dîn's turbeh at Konia, dated 616 (1219-1220) by an inscription over the entrance [2]. The next Syrian examples in chronological order are (5) the portico of the Shrine of Abû Hureira at Yebna 673 (1274) [3], (6) the minaret of the White Mosque at Ramla. 718 (1318) [4], (7) the eastern triple archway (Muwâzîn Bâb al-Huta) on the north side of the Ṣakhra platform at Jerusalem, with an inscription in the name of an-Nâṣir Muḥammad (693-741 = 1294-1340), and (8) the Khaldia Library. Undated examples are : (9) door-way of a tower at Suffurîya [5], (10) minaret of the Jâmiʿ al-Khâdra at Nablus, windows of top storey; (11) door-way inserted by the Muhammadans in the east end of the Crusaders' church at Gaza; (12) door-way of a little Mosque at Khirbet Dayr al-Kussis [6]; and two of the xvi[th] century; (13) the Zion Gate and (14) S. Stephen's Gate at Jerusalem [7].

The first four examples in Egypt after the Bâb al-Futûḥ are : (1) the main entrance of the mosque we are now discussing; (2) Minaret of Sultan Qalâûn's mausoleum, 683-684 (1284-1285), window niches of top storey but one; (3) minaret of the Madrasa of Salâr and Sangar al-Gawlî, window

shows that the Crusaders had not yet commenced their work. G. Jeffery, *op. cit.*, p. 18 ff. On the other hand de Vogüé has shown (*op. cit.*, pp. 212-220) that the main work (this would include our façade) was finished by 1149, and the internal decoration by 1167-1168.

[1] De Vogüé, *op. cit.*, pp. 374-375 and plate XXVIII, and van Berchem and Fatio, *Voyage en Syrie*, I, pp. 110-112 and plates IV-V.

[2] Cl. Huart, *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, *Revue Sémitique*, 1895, p. 75; Loytved, *Konia*, p. 27 f.; Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, pp. 122-123 and Abb. 170; van Berchem, *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, p. 135; and Miss Lamb, *Notes on Seljouk Buildings at Konia*, *Annual of the Brit. Sch. at Athens*, XXI, pp. 44-45, and plate VIII, 2 and 3. In view of my suggestion that this motive is of Syrian origin, it is important to note that ʿAla ad-Dîn's architect, Muḥammad ibn Khaulan, came from Damascus.

[3] *Survey of Western Palestine, Memoirs*, II, pp. 442-443, and Clermont-Ganneau, *Archæological Researches in Palestine*, pp. 176-181. The latter suggests that it was built of materials taken from a church of the Crusaders.

[4] Van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, *M. I. É.*, III, pp. 473-480.

[5] *Survey of Western Palestine, Memoirs*, I, pp. 335-338, with figure.

[6] *Ibid.*, II, pp. 331-332.

[7] In Bourgoin's *Précis de l'Art arabe*, Part I, plate 42, is a drawing of a door-way with cushion voussoirs; it is said to be from the Mosque of Toba, Damascus. If this is the Jâmiʿ at-Tauba, it gives us another dated example, as this mosque was built in 632 (1234-1235). See Sobernheim's note in *Der Islam*, Bd. XII, p. 2.

niches; and (4) Khânqâ of Sultan Bibars al-Gashankîr, 706-709 (1306-1309); entrance. All these monuments were built at a time when Syrian influence was strong. The series may be continued as follows : (5) Mausoleum of ʿAly Badr al-Qarâfî, c. 700-710 (1300-1310), entrance; (6) Mausoleum of the Emîr Anas, 783-784 (1382), arch of ruined lîwân; and (7) Maristân of Sultan al-Muayyad, 821-823 (1418-1420), great arch of subway.

The Interior. — In designing the interior arcades, the plan of the Mosque of al-Ḥâkim has evidently been taken as a basis, with the addition, however, of an extra arcade to the lîwân qiblî, but the transepts leading to the ṣaḥn from each entrance are a feature not found in that mosque, although it appears possible that wider arches were originally contemplated opposite the two side entrances. But whence comes the really novel feature? — the great maqṣûra crowned by a wooden dome and occupying nine bays of the sanctuary[1], a feature which took root in Egypt and appears in the next two congregational mosques built in Cairo, that of an-Nâṣir Muḥammad in the Citadel and the Mosque of his Cup-Bearer al-Mâridânî.

The Ortuqide Mosque at Mayâfâriqîn. — To find anything similar of earlier date we must go to Mayâfâriqîn, where a mosque with just such a maqṣûra dominating the sanctuary, still exists[2]. The plan (Fig. 10) shows a sanctuary four aisles deep, dominated by a great square maqṣûra, composed of the back wall and three triple-arched façades, the central arch of each being wider than the side ones. This fact has clearly determined the varying width of the aisles of the wings, which are of later date. The central domed chamber and the aisles which surrounded it on three sides are of the same period; according to an inscription which runs round the cornice just below the springing of the dome (now fallen), the builder was the Ortuqide Alpi,

[1] Diez has emphasised the unusual type of this sanctuary : «Dieser Transept mit der drei Schiffsbreiten überspannenden Kuppel ist allerdings eine neue Erscheinung und wohl zu unterscheiden von der bisher betrachteten. Hier macht sich der Einfluss eines neuen moscheetypus geltend, von dem unter die Rede sein wird. *Die Kunst der islamischen Völker*, p. 58.

[2] Although mentioned as long ago as 1865 by Taylor (*J. R. G. S.*, XXXV, p. 25), we are indebted to Miss Bell for the only plan and photographs of it which have been published. See *Ukhaiḍir*, pp. 159-160 and Plates 84 (3), 92 and 93 (2).

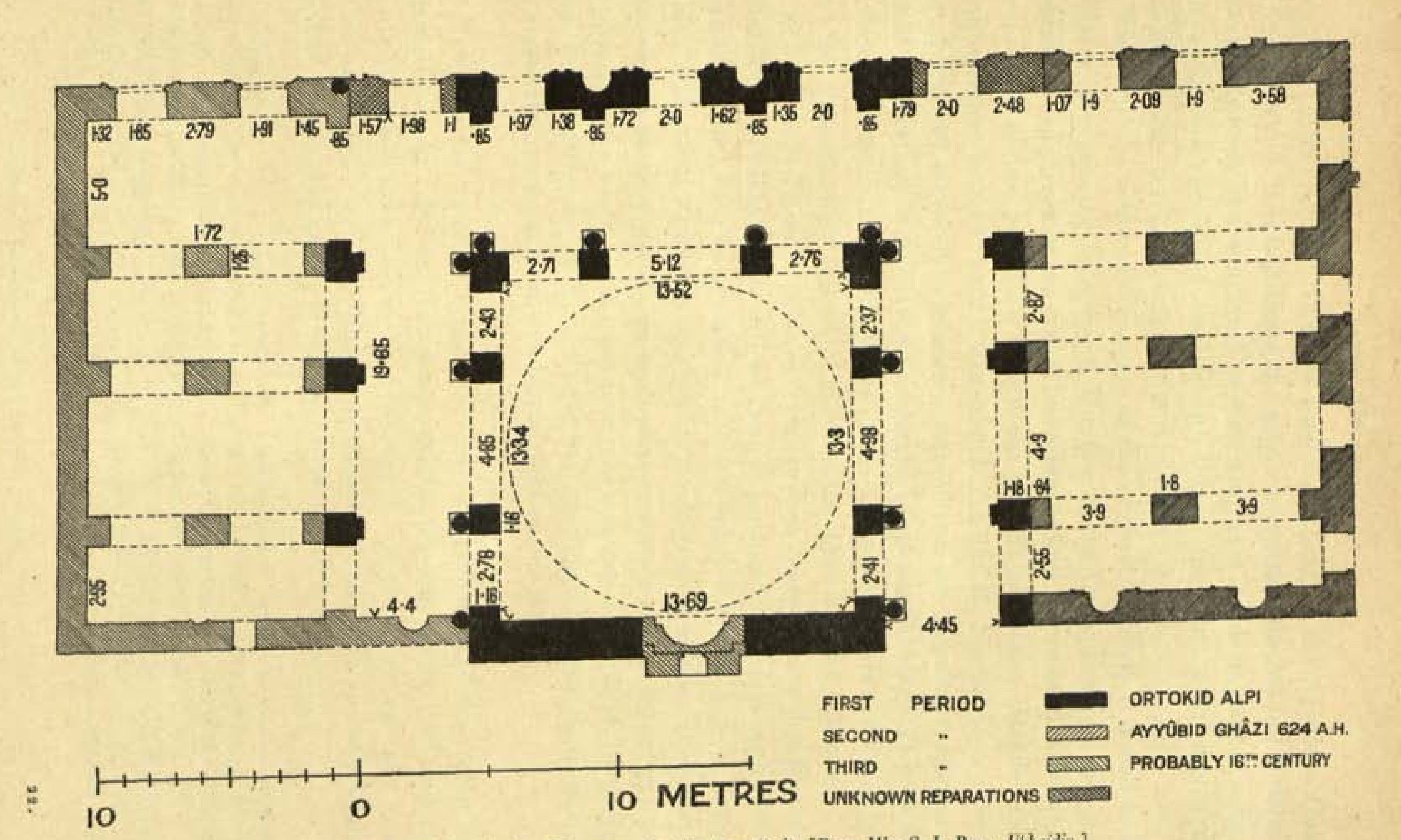


Fig. 10. — Mayâfâriqîn : Mosque of Saladin (so-called). [From Miss G. L. Bell, *Ukhaiḍir*.]

547-572 (1152-1176)[1]. The east wing was added by the Ayyûbide Ghâzi in 624 (1227)[2]. Miss Bell found the ṣaḥn a complete ruin and full of débris, without any trace of a minaret. The west wing as it stands at present is late, but, as its plan corresponds exactly with that of the other wing, I presume that it is merely a reconstruction of part of Ghâzi's work.

Now as to the nature and purpose of the original building, it is well to be cautious in expressing an opinion. The text of the inscription has not been published, and therefore one cannot be certain as to the term used to designate the original edifice, but in any case it can scarcely have been intended for a congregational mosque, until it was extended in 624 H. A great domed chamber of this sort may well have been a mausoleum, the ambulatory suggests a mashhad, recalling as it does the Mashhad of Yaḥyâ ash-Shabîh (c. 1150 A. D.) at Cairo, except that the ambulatory in the latter passes between the miḥrâb and the dome-chamber instead of between the latter and the entrance.

But this scarcely concerns us here; what does concern us is that the additions of the Ayyûbide Ghâzi in 624 (1227) produced a mosque with a lîwân qiblî dominated by a great domed maqṣûra occupying nine bays, a feature which is the most striking innovation in the Mosque of Bibars. To suggest a relationship between the two on this evidence alone would be following a pernicious practice which, I am sorry to say, is only too common at the present day. Before doing so we must answer the question : can any connection be demonstrated between Cairo and Mayâfâriqîn at this time?

Mayâfâriqîn in the xiii[th] Century. — The troubled history of the region between Diyarbekr, Mardîn, Ḥiṣn Kaifa and Mayâfâriqîn in the xii[th] and xiii[th] centuries, when towns, as Ibn Shaddâd says[3], «passed from one ruler to another as though they were pledges or chessmen», has only recently become well known, thanks chiefly to the researches of van Berchem[4].

[1] Miss Bell, *op. cit.*, p. 159. For a chronology of this dynasty, see van Berchem, *Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr* (*Abh. der Kgl. Gesell. der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, neue Folge, IX, 3), p. 10 of the Sonderabdruck.

[2] *Ibid.*, p. 159. This inscription was recorded by Taylor, *loc. cit.*, p. 25, but apparently was not noticed by Lehmann-Haupt, who collected the inscriptions published by van Berchem in the above cited memoir.

[3] Quoted by Amedroz, *J. R. A. S.*, 1902, p. 798, n.

[4] *Arabische Inschriften aus Armenien und Di-*

Conquered by ʿAḍud ad-Daula and added to the Hamdânide kingdom, Mayâfâriqîn, on his death in 372 (982-983), fell into the power of a Kurd named Bâdh, whose two nephews, at the death of their uncle, founded the dynasty of the Merwânides, and made it their capital[1]. Taken from this Kurdish dynasty by Ibn Jahîr in 478 (1085-1086)[2], it passed under the suzerainty of the Seljûqs, until it once more became independent under the Ortûqides in 515 (1121). Conquered by Saladin in 581 (1185)[3], it was given by him in vassalage to his nephew Taqi ad-Dîn ʿUmar.

Within a few years of Saladin's death (589 H. = 1193) the Ayyûbide Princes acknowledged al-ʿÂdil as their Suzerain, from which it follows that the various provinces which had formed Saladin's empire remained in close touch with each other. Al-ʿÂdil struck coins at Cairo, 597-615 (1200-1218); Alexandria, 596-614; Damascus, 599-615; Ḥarrân, 591; Edessa (Urfa), 601 and 604; and, be it specially noted, Mayâfâriqîn, 591 (1195); and his name appears as suzerain on the coinage of aẓ-Ẓâhir of Aleppo, 599, al-ʿAzîz of Aleppo, 614, and al-Ashraf of Diyarbekr, 612[4]. On al-ʿÂdil's death Mayâfâriqîn continued under a branch of the Ayyûbide family. As for the neighbouring city of Diyarbekr, this passed under the direct rule of Egypt in 629 (1231) in which year Sultan al-Kâmil left Cairo with an army, took the town from the unworthy Maudûd and handed it over to his son aṣ-Ṣâliḥ Negm ad-Dîn Ayyûb. The latter held it until he became Sultan of Egypt in 637[5], but not before he had left a souvenir of his governorship in the form of an inscription on a half-round tower on the north front of the fortifications[6].

So intimate was the connection between this area (Diyarbekr, Mardîn, Ḥiṣn-Kaifa, Mayâfâriqîn) and the Egyptian Court that even eighty years later

yarbekr, loc. cit., and his *Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr*, in van Berchem and Strzygowski, *Amida*, pp. 1-128.

[1] Amedroz, *Three Arabic MSS. on the History of the City of Mayyâfâriqîn*, *J. R. A. S.*, 1902, pp. 797-798; and van Berchem, in *Amida*, pp. 22-23.

[2] Van Berchem, *loc. cit.*, p. 37. Ibn Jahîr's life is given by Ibn Khallikân, de Slane's transl., III, p. 280.

[3] Behâ ad-Dîn, in the *Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. XIII, p. 101. He gives the date as 29 Gumâda I, 581 (28th August 1185). See also Lane-Poole, *Saladin*, pp. 192-193.

[4] Lane-Poole, *History*, p. 215, n. 2.

[5] D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, III, p. 72; and Howorth, *History of the Mongols*, III, p. 21.

[6] Van Berchem and Strzygowski, *Amida*, pp. 105-106.

it was not forgotten. I offer the following remarkable confirmation from Shihâb ad-Dîn [1].

« The master of Ḥiṣn-Kaifa » (less than 40 miles from Diyarbekr) « is a descendant of the Ayyûbide Kings, to whom the Kings of Egypt testify respect, in remembrance of the former relations which they kept up with them, and because this mutual affection has persisted to our day. [The *Ta'rîf* was written c. 741 = 1340-1341.] One of them, Malik Ṣâliḥ, has wished quite recently to go to the Court at Cairo, ... »

Thus we can well believe that many men, between the middle of the XIIth and XIIIth centuries, were attracted from this area by the renowned wealth of Cairo to go there and practise their crafts. But there was a still more imperative reason, the Mongol storm which, like a forest fire, drove crowds of refugees before it.

Cairo the Refuge of Islam from the Mongols. — In 1218, before the coming of the Mongols, Samarkand, Bukhâra, and the greater part of Persia with the exception of Fars, were under the rule of Muḥammad Khwârizm Shâh. The Mongols conquered the whole of his kingdom [2] and he died, fleeing from their generals Sabutai and Chepé Noyan, on an island in the Caspian in 1221; he left three sons, Jalâl ad-Dîn, a fugitive in India, Rukn ad-Dîn, killed later by the Mongols at the fortress of Sutun-Avend, and Ghiâth ad-Dîn, who had taken refuge in Mazânderân [3].

The Mongols overran Persia, pillaging and destroying its cities and massacring its inhabitants, till 1223, when the tide of their invasion ebbed and left the country ruined. From the banks of the Oxus to the heart of Persia every town of any importance had been reduced to ruins. In the words of Juwayni who escaped from the sack of Bukhâra, where 30,000 were massacred, « They came, they uprooted, they burned, they slew, they carried off,

[1] *Ta'rîf*, Cairo ed., p. 33; quoted by van Berchem, *op. cit.*, p. 114.

[2] For this campaign see d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, I, pp. 216-309; Sir Henry Howorth, *History of the Mongols*, I, pp. 73-93; Skrine and Ross, *Heart of Asia*, pp. 158-159; Professor E. G. Browne, *Literary History of Persia*, II, pp. 426-449, and Sir Percy Sykes, *History of Persia*, II, pp. 149-160.

[3] D'Ohsson, *op. cit.*, III, p. 2; and Howorth, *op. cit.*, III, pp. 1-2; also as-Suyûṭî, Jarrett's transl., pp. 494-495.

they departed[1]". In 1224 a fresh raid into Persia was made, Kûm, Ray and Kashân were destroyed, and Irâq al-Ajam and Azerbaijân were once more overrun[2]. On the retreat of the Mongols Ghîâth ad-Dîn recovered Persia, but was displaced by his brother Jalâl ad-Dîn who had returned from India[3]. Persia now enjoyed a few years of tranquillity before the bursting of another storm.

In 1229, at the great Quriltâi or Diet held on the banks of the Kerulon, at which Ogotâi was elected as the successor of Jangîs Khân, it was decided to send two armies against the West, one against Southern Russia, the other to root out and utterly destroy the family of Muḥammad Khwârizm Shâh[4], and by 1231 the greater part of Persia was once more under the heel of the Mongols[5].

They first made their appearance in the neighbourhood of Mayâfâriqin in 1231 in pursuing Jalâl ad-Dîn, and, on his death in that year, the districts of Mardîn, Nisibin and Sinjar were ravaged[6], after which they appear to have been left alone for another ten years. In 1241 Shihâb ad-Dîn, who had held Mayâfâriqîn since 617 (1220), received a summons from the Khaqân[7] to raze its walls and offer his submission, in return for the title of Silaḥdâr[8]. In 1243 the Mongols advanced into Asia Minor, and in 1244 passed through Mayâfâriqîn, Mardîn and Urfa on a raid in the direction of Aleppo[9]. In 1249-1250 we read of a raid on the district of Baghdâd[10]. In 1252-1253 devastating raids occurred in N. Mesopotamia as far as Mayâfâriqîn, Diyarbekr, Seruj, Ras al-'Ain, and Malaṭiya[11].

[1] *Ta'rîkh-i-Jahân-gusha*, quoted by Browne, *op. cit.*, II, p. 12.

[2] D'Ohsson, *op. cit.*, I, pp. 349-351; Howorth, *op. cit.*, I, p. 97, and Sykes, *op. cit.*, II, p. 159.

[3] For his brilliant campaign, see d'Ohsson, *op. cit.*, III, pp. 5-33; Howorth, *op. cit.*, I, pp. 126-129 and III, pp. 2-10; Müller, *Geschichte des Islams*, pp. 213-225; Browne, *op. cit.*, II, pp. 449-450; and Sykes, *op. cit.*, II, pp. 163-167.

[4] D'Ohsson, *op. cit.*, II, p. 15; Howorth, *op. cit.*, III, p. 14; and Sykes, *op. cit.*, II, p. 163.

[5] D'Ohsson, III, p. 47 ff.; and Howorth, III, pp. 14-18.

[6] D'Ohsson, III, p. 61 and 67-68; and Howorth, III, pp. 18 and 20.

[7] On this title, see Yule-Cordier, *Marco Polo*, Vol. I, p. 10.

[8] D'Ohsson, III, pp. 85-86, quoting Maqrîzî, *Ta'rîkh;* see also Howorth, III, p. 45.

[9] Howorth, III, p. 48.

[10] D'Ohsson, III, p. 91; and Howorth, III, p. 60.

[11] Maqrîzî, in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I a, p. 37; d'Ohsson, III, pp. 91-92; and Howorth, III, p. 67.

At the great Quriltâi, held at the accession of Mangu Khân in 1251, various expeditions were decided upon. One, entrusted to Hûlâgû Khân, had for its object the extermination of the Assassins, with their Chief the Old Man of the Mountain, who ruled from Alamût in N. Persia, the destruction of the Khalifate, and the conquest of the whole of Western Asia[1]. Hûlâgû crossed the Oxus in 1253 and by 1257 had overwhelmed all the Ismaelite fortresses[2]. He then marched to Hamadân and despatched a summons to the Khalif to raze the walls of Baghdâd and submit. An unsatisfactory reply having been received, the siege commenced and culminated in the fall of the city in February 1258. This, as was usual with the Mongols, was followed by the execution of the Khalif, the massacre of the greater part of the population, the sack of the city, which lasted seven days, and a great conflagration, which did immense damage[3].

«The loss (says Prof. E. G. Browne) suffered by Muslim learning, which never again reached its former level, defies description and almost surpasses imagination : not only were thousands of priceless books utterly annihilated, but, owing to the number of men of learning who perished or barely escaped with their lives, the very tradition of accurate scholarship and original research, so conspicuous in Arabic literature before this period, was almost destroyed[4].»

Hûlâgû resumed his onward march on the 12th of September 1259 and entered the province of Diyarbekr; Nisibin, Ḥarrân, Urfa, Seruj, and al-Bîra (Birejik) having passed into his possession, he advanced on Aleppo. The fear of the Mongols had caused many of the inhabitants to emigrate to Damascus, and a great many families of Damascus in their turn took refuge in Egypt[5]. Aleppo was besieged, and fell on the 25th of January 1260, after having been battered for seven days by twenty catapults, and the almost inevitable

[1] D'Ohsson, III, pp. 134-135; Howorth, I, pp. 193-196 and III, p. 90; and Sykes, II, p. 171.

[2] D'Ohsson, III, pp. 137-203; Howorth, I, pp. 193-196, and III, pp. 90-106; Browne, *op. cit.*, II, pp. 453-460; and Sykes, II, pp. 171-173.

[3] As-Suyûṭî, Jarrett's transl., pp. 497-499; d'Ohsson, III, pp. 204-254; Howorth, I, pp. 196-201 and III, pp. 113-131; Browne, *op. cit.*, pp. 460-466; and Sykes, II, pp. 173-175.

[4] *Op. cit.*, II, p. 463.

[5] D'Ohsson, III, pp. 316-317, quoting Maqrîzî.

massacre ensued [1]. Mayâfâriqîn, which Hûlâgû had masked by an army under his son Yashmut, only fell some months later, after one of the most gallant defences ever put up against the Mongols [2].

Hûlâgû, having heard of the death of Mangû Khân, entrusted the command of the army to Ketbughâ and recrossed the Euphrates, in order to press his claim at the election of his successor. All Syria, as far south as Gaza, was soon occupied by the Mongols, thanks to the cowardice of Malik Ashraf Mûsa of Ḥomṣ, Malik Manṣûr of Ḥamâ and al-Malik an-Nâṣir Yûsuf of Damascus [3] and a threatening message was sent to Quṭuz to surrender Egypt [4]. His vigorous action, the advance of the Egyptian army into Palestine and the victory obtained over the Mongols at ʿAyn Jalût on September 3rd, 1260, are well known, but the importance of this event cannot be overrated. The legend of Mongol invincibility was broken, and Syria was soon entirely free from this human pestilence [5]. Their reign of terror, however, had hung over the civilized world like a nightmare for forty years. «In its suddenness, its devastating destruction, its appalling ferocity, its passionless and purposeless cruelty, its irresistible though short-lived violence, this outburst of savage nomads, hitherto hardly known by name even to their neighbours, resembles rather some brute cataclysm of the blind forces of nature than a phenomenon of human history [6].» Professor E. G. Browne, who refers to the Mongol invasions as «one of the most dreadful calamities which ever befel the human race [7]», continues. «It is almost impossible to exaggerate either the historical importance or the horror of this great irruption of barbarians out of Mongolia, Turkistán and Transoxiana in the first half of the thirteenth century. Amongst its results were

[1] Maqrîzî, in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I a, pp. 87 and 90-91; d'Ohsson, III, pp. 316-321; and Howorth, I, p. 209 and III, pp. 143-148.

[2] D'Ohsson, III, pp. 354-357; Howorth, III, pp. 144-145 and 156-159; Amedroz, *op. cit.*, *J. R. A. S.*, 1902, pp. 806-808.

[3] Maqrîzî, in Quatremère, *op. cit.*, I a, p. 99. An-Nâṣir had already shown himself a coward in refusing to assent to the proposal of al-Kâmil of Mayâfâriqîn that they should join forces and go to the relief of Baghdâd. See Amedroz, *op. cit.*, *J. R. A. S.*, 1902, pp. 805-806.

[4] The text of this message is given by Maqrîzî; see Quatremère, *op. cit.*, I a, pp. 101-102; and Howorth, III, pp. 165-166.

[5] As-Suyûṭî, Jarrett's transl., pp. 500-501; d'Ohsson, III, pp. 334-342, and Howorth, III, pp. 167-170.

[6] Browne, *op. cit.*, II, p. 427.

[7] *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, p. 4.

the destruction of the Arabian Caliphate and disruption of the Muhammadan Empire, the creation of the modern political divisions of Western Asia, the driving into Asia Minor and subsequently into Europe of the Ottoman Turks, the stunting and barbarizing of Russia, and indirectly the Renaissance. As regards the terror universally inspired by the atrocious deeds of the Tartars, d'Ohsson in his admirable *Histoire des Mongols* observes that we should be tempted to charge the Oriental historians with exaggeration, were it not that their statements are entirely confirmed by the independent testimony of Western historians as to the precisely similar proceedings of the Tartars in South-eastern Europe, where they ravaged not only Russia, Poland and Hungary, but penetrated to Silesia, Moravia and Dalmatia[1]. »

Recently, however, an historian has appeared[2] as an admirer of Jangîs Khân. Amongst other strange views, he actually maintains that he «détruisit uniquement les éternels ennemis des races civilisées et supprima seulement les obstacles qui s'élevaient entre elles» (III, p. 30), which sounds strange after reading *in the same volume* (p. 23) that «la tourmente mongole anéantissait l'œuvre de six siècles de l'Islam. Comme un énorme cataclysme cosmique, elle bouleversait jusqu'en ses entrailles ce vieux sol de l'Iran Oriental qui avait porté jadis la brillante civilisation persane des Samanides, des Ghaznevides et des Seldjoucides, cette terre par excellence du classisisme [*sic*] oriental... », and at the next page : «Ces scènes de boucherie, méthodiquement conçues, exécutées de sang-froid, se déroulaient dans un ordre impeccable, comme la guerre dont elles étaient le dénouement. Les troupeaux humains étaient conduits à l'abattoir ainsi qu'à une revue, et répartis, suivant les indications de scribes affairés, entre les divers régiments chargés de leur exécution. Après un an de ce système, l'Iran Oriental était à peu près vide d'hommes... » But that this historian's outlook on life can scarcely be normal is shown by the fact that he cites the following incident as an example of the sweet reasonableness of Jangîs : After the conquest of the part of China north of the Hoang Ho in 1225, a Mongol General remarked to Jangîs that his new Chinese subjects were of no use, as they were not apt pupils in the art of war, and that it would be more to his advantage to exterminate them and use

[1] *Ibid.*, pp. 5-6. — [2] René Grousset, *Histoire de l'Asie*.

their lands as grazing grounds for the Mongol cavalry. Jangîs fell in with this idea and was only prevented from ordering a systematic massacre of about 10 million people, by the famous Yeliu Tashi who pointed out that it would be more profitable to exact a substantial tribute from them (p. 33).

Grousset completely misses the point. Other conquerors have been brutal and ruthless, but their object has been conquest followed by administration; whereas the Mongols had no such intentions, at least for the first fifteen years after their appearance; as Sir Charles Oman has well expressed it, they «represented not mere conquest but blind and wilful destruction : they left a desert behind them, and killed for killing's sake[1]».

Jangîs Khân's outlook on life may be realised from the following saying of his : The greatest joy is to conquer one's enemies, to pursue them, to seize their property, to see their families in tears, to ride their horses, and to possess their daughters and wives[2].

I have already compared the Mongol storm to a forest fire[3] driving crowds of refugees before it[4]. That this is not merely an historical deduction is evident from the specific statement of Maqrîzî, who says : «When the East and Irâq (Mesopotamia) were destroyed by the invasion of the Tatars, from the appearance of Jangîs Khân shortly after 610 [1213-1214] until the murder of the Khalif al-Musta'ṣim at Baghdâd in Ṣafar 656 [February-March 1258], numbers of Orientals came to Egypt and built themselves homes on the banks of the Khalîg and round the Birkat al-Fîl[5]». During the first part of the

(1) *Art of War* (1924 edition), II, p. 327.

(2) *Jami at-Tawarikh*, quoted by SYKES, *op. cit.*, p. II, p. 161.

(3) Ibn al-Athir calls it a «catastrophe, whereof the sparks flew far and wide, and the hurt was universal». His opinion of the Mongols is given at length by BROWNE, *Literary History of Persia*, II, pp. 427-431.

(4) Three distinguished refugees may be mentioned : (1) Yâqût, the famous geographer (died in 1229) was compiling his great Geographical Dictionary in the rich libraries of Merv. c. 1220 and just managed to escape the Mongols by fleeing to Moṣul (BROWNE, *Literary History*, II, p. 431). (2) The historian Abû l-Faraj, better known as Barhebræus, in 1243 was compelled for the same reason to leave Malâṭiya, his birthplace, and seek refuge at Antioch and subsequently in Tripoli (*ibid.*, pp. 468-469). (3) 'Omar ibn Aḥmad, who was Chief Qâḍî of Aleppo, whence he was driven by the invasion of the Mongols. He was the author of a biographical dictionary and died at Cairo in 660 (1261-1262). See DE SACY's art. *Kemel-Eddin*, in MICHAUD's *Biographie universelle*, t. XXI, p. 508; and FREYTAG, *Selecta ex Historia Halebi*, pp. XXXVI-XLIV.

(5) *Khiṭaṭ*, I, pp. 364-365 (CASANOVA's transl., IV, p. 50).

period named by Maqrîzî it is obvious that there were only three places of refuge, Syria, the Seljuq kingdom of Rûm[1], and Egypt, and at the end of the period, one only — Egypt —[2] which must therefore have received the majority, since it would ultimately receive all those who had taken temporary refuge in Syria. Hence the great importance of these events for our subject, and the justification of the space here devoted to them. Hence also the constant signs of N. Mesopotamian and Syrian influence (e.g. the stalactite entrance, the ornament in the west gateway, the arcuated lintels, the cushion voussoirs, etc.) which are observed in the XIIIth century architecture of Egypt, and the possibility that the plan of the Mosque of az-Zâhir was directly inspired by a mosque plan which had been created, quite fortuitously, at Mayâfâriqîn in 1223, by the addition of wings to a building which was certainly never intended for a congregational mosque.

Migration of craftsmen as a result of invasion was no novelty in Islam. The three Christian (i.e. Armenian) architects from Edessa (Urfa) who commenced the Fâṭimide fortifications of Cairo in 480 (1087) had probably fled from the former town owing to its capture by the Seljuqs in the previous year. The wars of the Khwârizm Shâh provide another instance. An inscription in the Mosque of Aḥmad Shâh at Divrigi states that it was built in 626 (1228-1229) by an architect, named Khurremshâh, from Khelat or Akhlat[3], a town which was besieged by the Khwârizm Shâh Jalâl ad-Dîn in 623 and

[1] This is possibly the explanation of the fact that the architect of the Syrtchali Madrasa at Konia was a Persian from Ṭûs (SARRE, *Reise in Kleinasien*, p. 54, and his *Denkmäler persischer Baukunst*, p. 127). Migeon has already made this suggestion, pointing out that the towns of Khurasân received the first shock of the Mongol invasion (*Manuel d'Art musulman*, II, pp. 293-294). Herzfeld in a recent memoir (*Mshattâ, Ḥira und Bâdiya*, *loc. cit.*, pp. 144-145), has analysed the Seljuq architecture of Asia Minor as follows: "In Seljuq architecture Syrian influence struggles with Persian for the mastery, and it leads to a strange division as if by agreement; the marble exterior of the buildings belongs to Syria, sometimes crossed, especially in an Armenian district such as Sivas and Divrigi, with distinct Armenian influence, but the interior, decorated with fayence mosaic, belongs to Irân. Thus did the master-craftsmen carrying out the work divide themselves: Persians within, Syrians without." Is not this dual influence completely in accord with the history of the period?

[2] For Syrians the route to Asia Minor was, at the end of this period, more or less blocked by the Mongol conquests which drove a wedge between the two.

[3] VAN BERCHEM and HALIL EDHEM, *C. I. A.*, *Asie Mineure*, I, p. 70 ff.

again in 626-627[1]. It is therefore probable that Khurremshâh was a refugee also.

Similar migrations of craftsmen took place as a result of the Mongol storm. The minbar of the mosque at Divrigi mentioned above was made in 638 (1240-1241) by a craftsman from Tiflis[2], who had probably fled from that town to avoid its siege and capture by the Mongols, an event which took place in 1241[3].

This migration of craftsmen can be demonstrated in another field — that of inlaid copper ware, of which Moṣul appears to have been a most important centre in the first half of the XIIIth century. Moṣul was taken by the Mongols in 1255, and this art appears to have ceased in N. Mesopotamia about that time, only to re-appear in Cairo immediately after. This fact, which was grasped with admirable insight by Lane-Poole as long ago as 1888 on somewhat scanty evidence[4], has been more securely established by van Berchem through the examination of a large number of inscription-bearing examples[5]. A number of fundamental documents for this theory may be enumerated :

(1) Ewer, inlaid with silver, from the collection of the Duc de Blacas, now in the British Museum. "Engraved by Shuja, son of Man'a of Moṣul, Rajab, 629 (April-May, 1232) at Moṣul[6]."

[1] Van Berchem and Halil Edhem, *op. cit.*, p. 80.

[2] *Ibid.*, p. 81.

[3] Van Berchem (*ibid.*, p. 82) suggests that he had become a fugitive when Tiflis was sacked by Jalâl ad-Dîn in 623, but I prefer a date which corresponds more closely with the first evidence for his presence at Divrigi.

[4] *Art of the Saracens in Egypt*, pp. 153-200.

[5] Lavoix, *La galerie orientale du Trocadéro*, in the *Gazette des Beaux-Arts*, 2e période, t. XVIII, pp. 783-786; van Berchem, *Notes d'Archéologie arabe*, III, in the *Journal asiatique*, 10e série, t. III, pp. 8-43. See also Migeon, *Manuel d'art musulman*, pp. 165-219; Kühnel, in the *Meisterwerke muhammedanischer Kunst*, preface to the section on metal work, p. VI; and Migeon, *Documents d'Art, Musée du Louvre, L'Orient musulman*, pp. 19-20.

[6] Reinaud, *Monuments arabes du cabinet du duc de Blacas*, pp. 423-439; Lanci, *Trattato delle simboliche rappresentanze*, II, p. 131; A. de Longpérier, *Revue archéol.*, I, p. 543; and his *Œuvres*, I, p. 354; Lavoix, *loc. cit.*, t. XVIII, p. 783; Lane-Poole, *Art of the Saracens in Egypt*, pp. 170-171; Migeon, *Les cuivres arabes*, *G. B. A.*, 3e période, t. XXII, pp. 472-473 (with illustration); and van Berchem, *Notes d'Archéologie arabe*, III, in the *Journal asiatique*, 10e série, t. III, pp. 29-30. As Migeon and van Berchem have already pointed out, this ewer is of supreme importance, since the inscription expressly says that it was made at Moṣul. In this respect it is, I believe, unique, although five other

(2) Basin from the Goupil Collection, now in the Musée des Arts décoratifs, Paris, bearing the date 650 (1252-1253), and signed by «Dawûd, son of Salama, of Moṣul». On the reverse is an inscription « . . . . . made for the Emîr Badr ad-Dîn Baisârî, Treasurer of Jamâl ad-Dîn Muḥammad[1] ».

(3) Ewer, exhibited in the Trocadero, Paris, in 1878. From the collection of the Baroness Delort de Gléon; now in the Louvre. On the neck — «Engraved by Ḥuseyn, son of Muḥammad, of Moṣul, at Damascus the well-guarded, in the year 659 (1261)[2] ». Ḥuseyn therefore had come from Moṣul, and later on he and his family appear to have left Damascus, probably in the following year when it was occupied by the Mongols, as we shall presently find his son working in Cairo (see No. 6, below).

(4) Candlestick in the Arab Museum, Cairo, « . . . . . made by Muḥammad, son of Ḥasan of Moṣul, at Cairo, in the year 668 (1269)[3] ».

dated pieces are known, made by craftsmen of Moṣul, and almost certainly *at* Moṣul, as the event which caused the migration of craftsmen had not yet taken place :

(1) Basin in the Sarre Collection, with name and titles of Mu'izz ad-Dîn Maḥmûd ibn Sinjar Shah, Atabeg of Jazîra, who began to reign 605 (1208). *Sammlung Sarre*, Teil I, pp. 12-13.

(2) Little box inlaid with silver in the Benachi Collection (Alexandria). Dated «Jumâda II, 617 (August 1220). Inlaid by the son of Ismâ'îl, son of Ouard of Moṣul, pupil of Ibrahim son of Maould of Moṣul» (*Exposition d'art musulman, Alexandrie, 1925*, p. 77).

(3) Box inlaid with silver, made for Badr ad-Dîn Lulu of Moṣul [632-657 = 1233-1259]. In the Henderson Collection, British Museum. Lane-Poole, *op. cit.*, pp. 172-173; Migeon, *Les cuivres arabes, loc. cit.*, t. XXII, p. 473.

(4) Astrolabe : «work of Muḥammad, son of Khutlukh of Moṣul. Year 639 (1241-1242)». In the British Museum. See Lavoix, *loc. cit.*, p. 783; and van Berchem, *loc. cit.*, p. 30.

(5) Chandelier from the Goupil Collection, exhibited at the Musée des Arts décoratifs in 1903. «Work of Dâwûd, son of Salâma, of Moṣul, in the year 646 (1248-1249)». See Lavoix, *loc. cit.*, XVIII, p. 786, and XXXII, p. 298; Migeon, *Les cuivres arabes, loc. cit.*, t. XXIII, pp. 123-124, and van Berchem, *loc. cit.*, p. 25.

[1] Lavoix, *loc. cit.*, XXXII, p. 298; Migeon, *Exposition des arts musulmans*, 1903, pl. 15; van Berchem, *loc. cit.*, pp. 23-24; and Migeon, *Manuel*, p. 186. This well known Emîr, who died in 698 (1298-1299), was frequently in Cairo and Damascus in 650 H. and the following years; van Berchem therefore suggests that the basin was made in one of these two cities.

[2] Lavoix, *loc. cit.*, t. XVIII, p. 786; van Berchem, *Notes*, III, p. 22; Migeon, *Les cuivres arabes, loc. cit.*, XXIII, p. 126; his *Manuel*, p. 192; Kühnel's preface to the *Meisterwerke*, p. vii; and Migeon, *Documents d'Art, Musée du Louvre, L'Orient musulman*, p. 24 and pl. 31.

[3] Migeon, *Les cuivres arabes, loc. cit.*, XXIII, pp. 127-128; Herz, *ibid.*, 1902 (2), p. 57; his *Catalogue*, 2ᵉ éd., pp. 182-183 and Fig. 34; and Migeon, *Manuel*, p. 204.

(5) Perfume burner, described by Migeon as «singulièrement influencé d'art mossoulien», made for the Emîr Baisârî and dated 670 (1271), but unsigned[1].

(6) Ewer from the Goupil Collection, exhibited at the Musée des Arts décoratifs in 1903. «Work of 'Alî, son of Ḥuseyn of Moṣul. Made at Cairo in 674 (1275-1276)[2].»

(7) Great basin from the Piet-Lataudrie Collection, now in the Louvre. «Engraved by 'Alî, son of Ḥuseyn of Moṣul, at Cairo, in the year 684 (1285-1286)[3]».

(8) Hexagonal kursi in the Arab Museum, Cairo, «..... made by Muḥammad son of Sunqur, of Baghdâd, in 728 (1327-1328)[4]».

Ornament in Main Entrance-Bay. — The curious treatment of the spandrels of the arched panels to right and left of the main entrance-bay is another Syrian feature of this mosque[5]. This ornament, the presence of which in

[1] Lane-Poole, *Saracenic Art*, pp. 174-177 and fig. 81; and Migeon, *Manuel*, p. 204 and fig. 160.

[2] Lavoix, *loc. cit.*, XXXII, p. 300; *Catalogue de la collection Goupil*, No. 74; Migeon, *Les cuivres arabes*, *G. B. A.*, 3e période, t. XXIII, p. 128; his *Manuel*, p. 210, and Fig. 171; and van Berchem, *Notes*, *loc. cit.*, pp. 17-21 and 39-40.

[3] Van Berchem, *Notes*, III, pp. 21-22 and 38; Migeon, *Manuel*, p. 204; and his *Documents d'art*, *etc.*, pp. 24-25.

[4] It was probably made in Cairo, and certainly in some town of the Mamlûk Empire as the inscription continues: «... under the reign of Our Lord al-Malik an-Nâṣir». Illustrated and described by G. Le Bon, *La Civilisation arabe*, figs. 288-289 and frontispiece (coloured); Lane-Poole, *op. cit.*, pp. 161 and 189 and figs. 74-75; his *Cairo*, pp. 103-105 and his *Social Life in Egypt*, p. 35; Franz Pascha, *Baukunst des Islam*, fig. 146; Migeon, *Les cuivres arabes*, *loc. cit.*, XXIII, pp. 128-129; Herz, *Catalogue... Musée de l'Art arabe*, p. 50 and pl. III and IV; Lane-Poole, *History*, fig. 68; van Berchem, *C. I. A.*, *Égypte*, I, pp. 653-657 and pl. XXVII; his *Notes*, *loc. cit.*, pp. 22-23; and Migeon, *Manuel*, pp. 204-205 and figs. 161-162.

[5] It is difficult to find a concise term for this ornament. Sarre (*Reise in Kleinasien*, p. 47), speaking of the entrance of the Mosque of 'Alâ ad-Dîn at Konia, says: «In dem Thürsturz ist das so vielfach in der orientalischen Kunst verwandte Motiv des profilirten Steinschnitts angebracht, dass verschiedenfarbiges Material (hier heller und dunkler Marmor) streifenförmig neben einander gesetzt an den Kanten in einander eingreift». Saladin (*Manuel d'Art musulman*, I, p. 449), speaking of the same portal, describes the ornament as «une série de bandes moulurées qui sertissent, comme d'une passementerie de galons à plat, les angles et les tympans de l'arc». Van Berchem (*Voyage en Syrie*, I, p. 219), describing the miḥrâb of the Jâmi' and Madrasat

Egypt at this date appears to have escaped notice, has generally been recognized as Syrian[1]. I consider that the following series justifies us in narrowing down the term to «North Syrian».

(1) *Aleppo :* Mashhad of Ḥuseyn, built 608 (1211-1212) according to an inscription in the entrance-bay[2]. The east līwān (Plate XXVII B) is decorated with the earliest (and hitherto unpublished) example of this ornament.

(2) *Konia :* Mosque of Sultan ʿAlā ad-Dīn, main entrance finished in 617 (1220-1221), according to an inscription over the door-way[3]. Another inscription tells us that the architect was Muḥammad ibn Khaulan of Damascus[3].
We are thus brought back to Syria.

(3) *Aleppo :* Madrasat as-Sulṭānīya, built, according to a long inscription over the entrance bay, in 620 (1223-1224)[4]. The miḥrāb (Plate XXVIII B) is almost identical with the last, except that an outer band, forming a frame, has been added.

(4) *Aleppo :* Jāmiʿ and Madrasat al-Firdaus built 633 (1235-1236)[5]. The very large and extremely beautiful miḥrāb exhibits a further development of this interlacing treatment of variegated marble bands.

(5) *Konia :* The Qaraṭāi Madrasa, main entrance (Plate XXVIII A), dated 649 (1251-1252) by an inscription to right and left of the entrance bay[6]. Van Berchem, however has come to the conclusion that it is a surcharge, and

al-Firdaus, outside Aleppo, refers to it as «ce motif, où dominent de larges bandes tressées, suivant des lignes droites disposées en retour d'équerre».

[1] Saladin, *Manuel*, II, p. 449; Miss Lamb, *Notes on Seljouk Buildings at Konia, Annual of the British School at Athens*, XXI, p. 35; van Berchem, *Voyage en Syrie*, I, pp. 219-221; and Herzfeld, *Mshattā, Ḥira und Bādiya, loc. cit.*, pp. 144-145.

[2] See above, p. 139.

[3] Huart, *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, in the *Revue sémitique*, III, p. 45; Sarre, *Reise in Kleinasien*, p. 48 and Taf. XVIII; van Berchem, *Inschriften aus Syrien*, *loc. cit.*, p. 133; Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, p. 122; Prost, *Les Revêtements céramiques*, *M. I. F. A. O.*, XL, p. 9; and Miss Lamb, *loc. cit.*, Plate VII.

[4] Bischoff, *op. cit.*, p. 14; and Blochet, in the *Revue de l'Orient latin*, t. VI, pp. 45-46.

[5] See above, p. 146. The miḥrāb is illustrated in van Berchem and Fatio, *Voyage en Syrie*, II, pl. XLVI.

[6] Sarre, *Reise in Kleinasien*, p. 54; and Huart, *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, *Revue sémitique*, III, p. 35.

that the building is really of earlier date, in which case, he adds, one may suppose that it had for architect the same Muḥammad of Damascus [1], whose name appears on the Mosque of ʿAlâ ad-Dîn. The main entrance provides a fifth example of the motif we are discussing.

(6) *Jerusalem :* Qubbat as-Silsila, miḥrâb, a very beautiful polychrome example, unfortunately mutilated at the top (Plate XXIX A). Rebuilt, according to Mujîr ad-Dîn, by Bibars I [2].

Thus we have five examples of this ornament before the time of Bibars I; of these, three are in N. Syria, one, although in Asia Minor, is due to a Syrian architect, and the other possibly so. To these may be added the ornament above the main entrance to the sanctuary of the Great Mosque at Aleppo, which, as Herzfeld has remarked [3], must belong to the Mamlûk period, in spite of the inscription of Sultan Murâd just above the door-way. We are therefore amply justified in calling this ornament «North Syrian». It appears again in the entrance to the great Qalâûn complex, built 683-684 (1284-1285).

Striped Masonry. — This technique, which is called *ablaq* [4] in Arabic, is common in many parts of Syria where fine white limestone and black basalt are often equally available. Striped and chequered masonry is particularly common at Ḥamâ, but the earliest dated instance known to me is the Qaṣr al-Ablaq at Damascus of which Shihâb ad-Dîn has left us the following description [5] : «The Qaṣr al-Ablaq was constructed by al-Malik aẓ-Ẓâhir Bi-

[1] *Inschriften aus Syrien, loc. cit.*, p. 143; and his *Voyage en Syrie*, I, pp. 220-221.

[2] P. 434, Sauvaire's transl., p. 240; also in Le Strange, *Palestine under the Moslems*, pp. 152-153. Unfortunately the actual year is not given. Maqrîzî, however (in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I A, p. 140), mentions the despatch of workmen to Jerusalem in 659 (1262), to repair the Dome of the Rock, and later on (*ibid.*, I B, p. 113) says that the works were finished in 671 (1272-1273). The miḥrâb of the Qubbat as-Silsila may be safely placed in this period, and is therefore possibly earlier than the mosque of aẓ-Ẓâhir, but the fayence lining is of course due to Sultan Suleymân.

[3] *Encyclopaedia of Islam*, II, p. 235.

[4] The word signifies «black and white» or «mixture of two colours». Casanova, *Citadelle, loc. cit.*, p. 638.

[5] Quoted and translated by Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I B, pp. 44-45 and reproduced by Casanova, *Citadelle*, pp. 638-639. Both Nowaïri, in his *Life of Bibars*, and Maqrîzî, in his *History of the Mamluk Sultans*, have given slightly varying accounts, which may be read in translation in Quatremère, *op. cit.*, I B,

bars al-Bunduqdâry in 665 (1266-1267). The outer wall, from top to bottom, is made of black and yellow stones, [the limestone of Syria soon takes an amber tint] arranged in such a way that a course of one colour is followed by a course of a different colour. The work has been executed with admirable skill and symmetry." This palace having disappeared, I illustrate another example, the extraordinary fortress known as Qal'at ibn Ma'ân (Plate XXIX B), which, as we have already seen[1], is probably the work of Bibars I. The alternate courses of black and white masonry can be clearly seen in the photograph.

Masonry in courses of alternate colours is rare in Egypt at this time, and the next example, the Qaṣr al-Ablaq, built by an-Nâṣir Muḥammad in the Citadel of Cairo, Sha'bân 713 (November-December, 1313) was probably copied from the palace of the same name at Damascus[2].

Columns used as a bond. — The oldest existing example of this technique in Egypt occurs in the Fâṭimide fortifications, where a row of stone circles at regular intervals may be observed in the masonry at a height of about 2 metres from the ground. They are the ends of columns set in perpendicular to the face of the wall, to serve as a bond between the rubble core and the smooth facing stones.

It does not occur in the pre-Muḥammadan architecture of Syria, at least no example is to be found in the works of de Vogüé[3] or Butler[4], nor have I ever seen one myself, but there is an earlier Muslim example mentioned in the texts. Muqaddasî tells us that his grandfather (a Palestinian) employed it, when working at 'Akkâ for Ibn Ṭûlûn. His account is as follows :

"This city had remained unfortified until the time when Ibn Ṭûlûn visited it, coming from Tyre, where he had seen the fortifications and the walls

pp. 44-45. Maqrîzî says that it was destroyed by Timur when he took the town in 803 H. (March 1401). A *qaṣr al-Ablaq* is known to early Muslim legend and is mentioned in the *Kitâb al-Aghâni*, Harîrî's *Maqamât*, al-Meidani, I, p. 218; etc. It is said to have belonged to a Jew named Samaw'al (Samuel) b. 'Adiyâ, and was so-called on account of its variety of colours. It became proverbial for its resistance to every assault. Yâqût says that its ruins lay near Teima. See Seligsohn's article : *al-Ablak*, in the *Encyclopaedia of Islam*, I, pp. 71-72. To sources cited add Mas'ûdî, *Prairies*, III, pp. 198-199.

[1] See above, pp. 151-152.

[2] Casanova, *Citadelle*, *loc. cit.*, pp. 638-639.

[3] *Syrie centrale*, Paris, 1865-1877.

[4] *Architecture and other Arts* — Part II of

which are there carried round so as to protect the harbour. Then Ibn Tûlûn wished to construct at 'Akkâ a fortification that should be as impregnable as that of Tyre. From all provinces artificers were brought together; but when the matter was laid before them, all averred that none in these days knew how the foundations of a building could be laid in the water. Then one mentioned to Ibn Tûlûn the name of my grandfather, Abu Bakr, the architect, saying that if perchance any had knowledge in these matters, it would be he alone. So Ibn Tûlûn wrote to his Lieutenant in Jerusalem commanding that he should despatch my grandfather to him; and on his arrival they laid the affair before him. 'The matter is easy' said my grandfather; let them bring such sycamore beams as be large and strong! These beams he set to float on the surface of the water, as a prolongation of the town walls, and he bound them one to the other; while towards the west he left the opening for a mighty gateway. And upon these beams he raised a structure with stones and cement. After every five courses he strengthened the same by setting in great columns. At length the beams became so weighted that they began to sink down; but this was little by little, and finally they rested on the sand. Then they ceased building for a whole year, that the construction might consolidate itself, after which, returning, they began again to build. And from where it had been left off, continuing, my grandfather made a junction between this and the ancient city walls, bringing the new work right up into the old, and causing the two to join together. Across the western gate of the port he built a bridge; and every night when the ships had come within the harbour they drew across the water-gate a chain, even as was the case at Tyre. It is reported that my grandfather received for this matter the sum of 1000 Dinars (£ 500), besides robes of honour, horses, and other gifts, and his name was inscribed over the work...[1]"

Although this technique does not occur elsewhere in Egypt, except in the Fâṭimide fortifications, and the Mosques of aṣ-Ṣâliḥ Ṭelâyeʿ[2] and aẓ-Ẓâhir[3],

the *Publications of the American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900;* also his *Ancient Architecture in Syria* — Part II of the *Publications of Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909.*

[1] Muqaddasî, pp. 162-163, transl., by G. Le Strange in the *Palestine Pilgrims' Text Society,* III (3), pp. 30-31, and in his *Palestine under the Moslems,* pp. 328-329. See also Ranking's transl., pp. 269-270.

[2] In the basement below the mosque proper.

[3] In the external buttresses only.

it was widely used throughout Syria during the period of the Crusades and after, *e. g.* at Sajette[1], Ascalon[2], Salamîyya[3], Sejar (Shaizar)[4], Jebeil[5], Bosra[6], Damascus[6], Lattakîya[7], Tripoli (Tower of Lions)[8] and Beyrut[9]. It is employed also at Aleppo in the Jâmiʿ Qiqân, in the minaret of the White Mosque at Ramleh[10] and in the Walls of Jerusalem (xvi^th^ century). Saladin mentions its use in the fortifications of Heraclea[11], without suggesting a date, and I have noticed two apparently unrecorded instances, the glacis of the Citadel at Aleppo and in the only surviving gate at Ḥomṣ — the Bâb Masdûd It is also to be found employed at Diyarbekr in a tower, dated 634 (1236-1237)[12].

À propos of Jebeil, Renan[13] attributes this method especially to the Crusaders. Van Berchem[14] differs and doubts if they ever used it, pointing out that in fortifications whose origin is undoubtedly Latin one does not find it. This conclusion appears to me to be open to grave doubt *à priori*, since the wars of the Crusades lasted for almost exactly two centuries, during which each side exercised a great influence on the other in every way, and it seems unlikely that any device in fortification should remain the exclusive property of one side, especially a device such as this, which must have greatly strengthened walls and towers against the battering ram. In support of the opposite view I would cite the mole at Cæsarea, perhaps the most extreme case of the use of columns as a bond. This cannot be the work of Herod as we are told by Josephus that his mole was built of stones 50 feet in length, 18 in breadth,

(1) Rey, *L'Architecture militaire des Croisés en Syrie*, p. 158.

(2) Bædeker, *Palestine and Syria* (1912), p. 123.

(3) Van Berchem and Fatio, *Voyage en Syrie*, I, p. 168.

(4) *Ibid.*, I, p. 179.

(5) *Ibid.*, I, pp. 105-106.

(6) *Ibid.*, I, p. 106 (mention only).

(7) Dussaud, *Voyage en Syrie*, in the *Revue archéol.*, 3e sér., t. XXVIII, pp. 327-329 and fig. 20; and van Berchem and Fatio, *op. cit.*, I, p. 290.

(8) Van Berchem and Fatio, *op. cit.*, I, p. 122 ff., and Buckingham, *Travels*, p. 465.

(9) Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ (xv^th^ cent.) quoted by Schefer, *Nassiri Khosrau*, p. 44 *n.*

(10) This minaret is dated 718 H. (1318). See van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, in the *Mém. de l'Inst. égyptien*, III, pp. 473-480.

(11) *Manuel d'Art musulman, I. — L'Architecture*, p. 37, and fig. 18.

(12) Van Berchem and Strzygowski, *Amida*, pp. 105-106, and plate XIX.

(13) *Mission en Phénicie*, p. 159 f. and 547 (quoted by van Berchem).

(14) Van Berchem and Fatio, *Voyage en Syrie*, I, pp. 106-107.

and 9 in depth[1]. Moreover Maqrîzî attributes it to the Crusaders saying that «Bibars directed his course to Kaisariyeh....... The inhabitants took refuge in the Citadel, which bore the name of Khadra (the Green) and was one of the finest and strongest fortresses. The Franks had transported to this place columns of granite, which they placed transversely in the walls, so that they had not to fear sapping, and could not fall when they should be undermined[2].» Here we have a definite reference to the Crusaders having employed this method[3].

The Buttresses with bevelled tops (an anomaly in an almost rainless climate) which take the thrust of the arcades are certainly due to the influence of the Crusaders. Simple buttresses with bevelled tops are frequently met with in their churches[4], although they are not the invariable rule[5]. They first appear in Muslim architecture in the Mosque at Ramla (Plate XXX) built by Sultan Bibars in 666 (1267-1268) after the taking of Jaffa[6]. His great mosque at Cairo, and his mosque at Ramla were therefore built simultaneously and it is highly probable that prisoners of war were employed on the former.

Summary. — The Mosque of Bibars, therefore, represents an Egyptian type, strongly modified both in plan and decoration by influences from Northern

[1] Quoted in *Survey of Western Palestine*, II, p. 13.

[2] Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I b, p. 7. Also in the *Survey of Western Palestine*, II, p. 14.

[3] Dussaud believes the same technique at Lattakîya to be Muslim work. See his *Voyage en Syrie*, in the *Revue archéol.*, 3e série, t. XXVIII, p. 329 n. 2.

[4] *E. g.* Jebeil (van Berchem and Fatio, *Voyage en Syrie*, II, pl. V); Tortosa (*ibid.*, pl. LXXI); Krak (*ibid.*, pl. XXI); Hebron (Vincent, Mackay and Abel, *Hébron*, pl. XXIV); Samaria, Church of S. John (photograph in my collection); Jerusalem, Church of S. Anne, (do.), and Gaza, church now Great Mosque, (do.).

[5] They are lacking at 'Abu Ghosh (*Survey of Western Palestine*, III, plate to face p. 132); Bîra (plan, *ibid.*, III, p. 88); al-Qubeiba (*ibid.*, III, p. 131); Ludd (*ibid.*, II, p. 269 and de Vogüé, *Églises de la Terre Sainte*, pl. XXVII), and Margat (van Berchem and Fatio, *op. cit.*, II, pl. LXVIII and LXIX).

[6] The town fell on Gumâda II (8th March 1268). See van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, in the *M. I. É.*, III, p. 473 ff. The minaret of this mosque, the so-called «Tower of the Forty Martyrs», has buttresses also, but it was not built until 718 (1318); *ibid.*, pp. 479-480.

Syria and Northern Mesopotamia, due partly to the intimate connection between this area and Egypt under the Ayyûbides, but chiefly to the vast number of refugees from these regions who had sought refuge in Cairo during the Mongol reign of terror. Finally the influence of the Crusaders is shown in the buttresses with bevelled tops.

IV. — THE MIḤRÂB

IN THE N.-W. WALL OF THE MOSQUE OF 'AMR.

Maqrîzî says that in the reign of Bibars, it was found that the north wall of the mosque of 'Amr was out of the perpendicular, and threatening to fall. The Chief Qâḍî, having made a personal inspection, consulted the architect, and stopped the water running into the fountain, because of the damage it was causing to the foundations. He also built buttresses against the north wall of the mosque. It was soon found, however, that the structure was still unsafe, and an appeal to Sultan Bibars resulted in the *complete rebuilding of the north* (= *N.-W.*) *wall*[1]. There can be little doubt that the stucco miḥrâb which still decorates the outer side of this wall (Plate XXXI)[2], and which, by the style of its ornament, must be placed in the second half of the XIIIth century, is due to Bibars I.

QAṢR AL-'UMAYD.

Another monument of Bibars, a fort called Qaṣr al-'Umayd, existed until the seventies of the last century, on the sea shore about 45 miles to the west of Alexandria. Bayle St. John, who passed by it in 1847, has left us a description sufficiently detailed to justify a verbatim quotation[3].

«September 19th 1847. Three hours from this a dilapidated Saracenic castle, called Kasr el Amaid, rising near the beach amidst the white sand-hills

(1) MAQRÎZÎ, *Khiṭaṭ*, II, p. 252, and CORBET, *Mosque of Amr*, in the *J. R. A. S.*, 1890, pp. 783-784.

(2) Also illustrated by CORBET, *loc. cit.*

(3) *Adventures in the Libyan Desert*, New edition, Murray, London 1861. I owe this interesting reference to Mr. Bernard Berenson.

and the thickets, tempted us to ride out of our way to glance at it. There was something so solitary and mysterious about it, as it reared its ruined form near the ceaselessly rolling wave, with the stars looking through the shattered windows or between the broken battlements, as through a Gothic building on an English beach — a haunted church, or a legendary castle — that I could scarce prevail on myself to proceed without our becoming further acquainted; but it was at length determined to reserve a complete examination to our return, when we should pass by day[1]. »

« October 18th 1847. We watered at one of the wells of Shemaimah and then proceeded to Kasr-el-Amayd, the Saracenic structure we passed at night on our way out. It is a four-sided building, with a square tower or ring projecting from the centre of each face. The entrance is low, and formed of thin blocks of red granite; it looks southward, and is placed in an arched niche, over which there is an inscription beautifully preserved, explaining that this castle was built by Ahmed-el-Tahír-el-Yasmurí, under the orders of Bibars, Sultan of Egypt, whose arms appear beneath in the shape of two lions rampant. Similar ones occur on a bridge at Cairo, attributed to the same Monarch. All the rooms within are arched. There are two stories; and I am told that this building is conspicuous at a great distance out at sea, although it is not usually mentioned as a landmark. »

« Leaving this place we pushed on to Abusir, which we reached after a hard ride at about seven o'clock . . . . . [2] »

I visited the site of this fort on the 12th April 1922, and learnt to my sorrow that it no longer existed. A light-house, consisting of a great iron tripod, stands close by. The tripod occupies the centre of a courtyard, formed by the quarters of the guard and attendants, built out of the stone of the old fort, of which traces of the rubble foundations alone remain. This light-house was erected by order of the Khedive Ismâ'îl, somewhere between 1870 and 1880, in consequence of a wreck which had taken place on this coast. Ships, however, scarcely ever approach this spot, and the light-house is now abandoned. Major Bramley, Governor of the District, has ascertained that some of the Arabs of the neighbourhood still remember the square fort which stood here.

[1] *Adventures in the Libyan Desert*, p. 16. — [2] *Ibid.*, pp. 173-174.

I propose to conclude this memoir by an extract from Maqrîzî which records other works executed by Sultan Bibars in Egypt :

« The Emīr Gamāl ad-Dīn ibn Yagmur was entrusted with the rebuilding of the Castle of Rôḍa [1], a part of which had fallen down. The Prince repaired all the damage which this edifice had suffered, established *janjars* (?) there, and restored it to its original magnificence. Each of the towers was entrusted to one of the Emīrs, whose names were as follows : Qalāūn, Izz ad-Dīn Halebi, Izz ad-Augan Baiṣârî, and others. Each of these Emīrs was ordered to place his own quarters and his stables in the tower which had been allotted him; and the keys of the castle were handed over to them.

« The Sultan gave orders for the construction of the arches of the causeway of Shobrament, in the province of Gīza, since, each year, an immense tract of land remained without being flooded. This work was of the greatest benefit to the neighbouring provinces. By order of this Prince the walls of Alexandria were reconstructed, and a sum of money was allotted each month for this repair. They built near Rashid [Rosetta], a tower in order to survey the sea [2]. »

K. A. C. Creswell.

[1] A fortress had existed here at the time of the Arab Conquest. Dismantled by 'Amr, it had remained neglected until Ibn Ṭûlûn, threatened by the advance of the Khalif's General Musa ibn Bughâ in 263 (876-877), rebuilt it for the purpose of guarding his treasure and his harîm. Musa, however, never came and the fortifications were gradually undermined by the Nile. Sultan Ṣâliḥ Negm ad-Dîn built another fortress here in 638 (1240-1241) and the Mamlûks with which he garrisoned it were called Bahrite Mamlûks or Mamlûks of the River. Al-Mu'izz Aibak pillaged it for material for the madrasa which he built in the Sharia' al-Kharab in 654 (1256). Repaired by Bibars (as above) it was subsequently pillaged for material by Qalâûn and Muḥammad an-Nâṣir and only a few towers remained in Qalqashandî's day (c. 1412). See Ibn Duqmâq, IV, pp. 109-110; Qalqashandî, pp. 339 and 347; Wüstenfeld's transl., pp. 59-60; Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, p. 286 (Casanova's transl., III, p. 106); II, pp. 178-180, 183, and 406; Ibn Iyâs, *Ta'rikh*, I, p. 83, l. 16; as-Suyûṭî, Jarrett's transl., p. 489; *Description de l'Égypte, état moderne*, XV, pp. 465-467; XVIII, pp. 331 and 470, and *Atlas*, I, planches 25 and 55; Marcel, *Égypte*, pp. 156 and 160; Corbet, *Life and Works of Aḥmad Ibn Ṭûlûn*, in the *J. R. A. S.*, 1891, p. 533; Butler, *Arab Conquest*, pp. 242-243; Becker's art. *Cairo*, in the *Encyclopædia of Islam*, I, p. 821; and Herz, *Die Baugruppe des Sultans Qalâûn*, p. 37.

[2] Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I A, p. 140.

LES PREMIERS MOTS
DU CHAPITRE XVII DU LIVRE DES MORTS

PAR

M. ÉDOUARD NAVILLE.

II

Dans le 54ᵉ volume de la *Zeitschrift* (p. 40) M. Sethe discute les premiers mots du chapitre XVII du *Livre des Morts,* par lesquels commence le défunt : , et il conteste la traduction de M. Grapow, qui voit dans le pronom personnel de la première personne : *Je suis Atoum.* M. Grapow ferait erreur : le pronom veut dire *c'est à moi qu'appartient le Tout.*

M. Sethe est revenu là-dessus dans le 58ᵉ volume, et il nous dit que sa traduction s'appuyait sur de si bonnes preuves qu'elle n'en demande pas d'autres; cependant il n'est pas inutile d'en apporter qui proviennent de nouveaux textes. Il est vrai que dans l'intervalle j'ai publié un article sur la question (*Bulletin de l'Institut français du Caire,* XVI, p. 229). Mais il n'est guère nécessaire de s'y arrêter; une note suffit : «En face des développements de Naville, mes idées se maintiennent sans nouvel appui, pour quiconque les lit bien (der sie ordentlich gelesen) et qui a le sens historique (und der historisch denkt)». Me voilà bien averti : je n'ai pas su lire l'article de M. Sethe; et en outre, s'attaquer à ses idées, c'est faire preuve de l'imperfection de mon esprit; je n'ai pas ce sens historique supérieur qui me permet d'adopter d'emblée les idées de M. Sethe, comme au-dessus de toute discussion.

Quoique ce soit donc une marque de faiblesse d'esprit, je reviens à ce que j'ai soutenu précédemment, que ne peut être qu'une variante du pronom , le pronom personnel *je, je suis.* Je m'appuierai sur les textes. Il est faux de dire que est le texte du Moyen Empire. La version la plus ancienne que

nous possédions de ce chapitre, celle de la reine Mentuhotep, de la XI[e] dynastie, lit dans les deux passages. Il est vrai que c'est un texte hiératique et nous n'avons jusqu'à présent trouvé qu'en hiéroglyphes, et cela dans des textes tirés de sarcophages ou de tombeaux, comme ceux que Maspero a trouvés à Thèbes et dans la nécropole de Memphis[1], ou les deux sarcophages du Moyen Empire qu'a publiés Lepsius[2].

Et encore dans ceux-ci il importe de signaler une exception grave. Le défunt Mentuhotep avait plusieurs sarcophages, et tandis que dans l'un, que Lepsius désigne par I, on lit (pl. 1) et , dans le sarcophage II on lit (pl. 16) et . Comme nous avons là deux textes écrits pour la même personne, ce passage nous montre clairement que et sont synonymes. On ne peut donc pas dire que soit la leçon du Moyen Empire.

En fait de papyrus de la XVIII[e] dynastie, un seul, celui de Nebseni A*a* a dans les deux passages; celui de Dublin (D. A), qui est de la XIX[e] dynastie, a dans le premier passage et dans le second. Il en est de même dans le papyrus B*b* de Berlin, de date peut-être encore plus tardive, et qui a de grands rapports avec D*a* : dans le premier passage et dans le second.

En dehors de ces exceptions, l'unanimité des papyrus de la XVIII[e] dynastie et d'époque plus tardive lit dans les deux passages. Aux treize textes que j'ai collationnés dans mon édition, je puis ajouter les suivants, que je ne connaissais pas alors :

D'abord celui de Nu, au Musée Britannique, le meilleur texte de l'époque. Nu était un grand personnage attaché à la chancellerie; son père s'appelait Aménophis et sa mère Senseneb, du nom de la mère de Thothmès I[er]; cela nous reporte au commencement de la XVIII[e] dynastie.

Il en est de même de celui d'Iouiya, le beau-père d'Aménophis III; il ne connaît que le pronom .

Mais ce qui me paraît un argument irréfutable, c'est le fait que deux des bons papyrus hiératiques de la XXI[e] dynastie, faits pour deux princesses tante et nièce, remplacent dans les deux passages le pronom , *je*, par le nom

(1) *Mission archéologique française*, vol. I, p. 142, 167, 210, 218.

(2) Lepsius, *Aelteste Texte*, p. 24 et suiv.

propre de la personne, Nesikhonsu est Atoum, et de même Katseshni; et ce qui est curieux, c'est qu'un papyrus appartenant à la même famille et de même époque le papyrus Greenfield a conservé, au lieu du nom propre, le prénom . Tout cela nous montre de la manière la plus évidente que dans les deux passages du chapitre XVII le pronom , dans le petit nombre de cas où il est employé, est une variante de , le pronom de la première personne : *je, je suis.*

Je ne discuterai pas tous les exemples que M. Sethe cite dans son second article. Je ne songe pas à contester ce que M. Erman a établi dans sa grammaire (§ 153) que les pronoms peuvent avoir un sens possessif; par exemple le passage tiré d'un tombeau de Siout peut bien signifier : les victuailles sont pour moi. En revanche, la phrase tirée du chapitre CXXIII Pa *bis* ne se trouve avec cette leçon, qui est incomplète, que dans ce papyrus; tous les autres ont des leçons fort différentes, en particulier Nu.

Ce chapitre, qui se nomme le chapitre d'arrivée dans la grande salle qui est celle d'Héliopolis, est le même que CXXXIX, qui dans le texte de Turin s'appelle l'adoration d'Atoum. En effet, le chapitre commence par ces mots : Salut à toi, Atoum. En outre, ce chapitre se trouve dans deux tombeaux royaux comme introduction au discours final du chapitre CXXV, avec le titre : L'arrivée dans la grande salle, et ces premiers mots : Salut à toi, Atoum, je suis Thoth.

Si nous rapprochons ces différents textes :

Nu

Pa

Rois

les citations diffèrent par les personnes; les papyrus parlent à la première personne, les rois à la troisième. Le sens général me paraît celui-ci : je fais entendre des paroles âgées, c'est-à-dire ayant la sagesse de l'âge, contenant mes directions que je donne (A*x*); et les tombes de rois : il fait entendre des paroles âgées contenant ses directions, il les donne aux jeunes.

Le Page Renouf traduit ainsi : «I repeat the ancient ordinances and words as a guidance wherewith thou shalt guide posterity», et Sir Wallis Budge : «I give commands in the words of the divine aged ones, and moreover I guide for thee the lesser divinities». On voit que ce texte n'apporte aucune preuve quelconque à l'appui de la thèse de M. Sethe.

Je ne discuterai pas les autres textes comme celui du chapitre cxxiii, où M. Sethe corrige tous les textes qui sont fautifs, et au lieu de il lit . Je me bornerai à un seul où, d'après M. Sethe, j'ai cité à faux le texte et où, au lieu de lire *Je suis le seigneur Atoum* il faut lire *Sp; est le Seigneur universel.*

M. Sethe me semble avoir complètement méconnu le sens de ce chapitre; du commencement à la fin le défunt s'identifie avec des dieux ou des personnages divins. Il nous explique qui il est et quelles sont les actions dont il peut se vanter : Je suis le brûlant, le frère de la brûlante; je suis Osiris le frère d'Osiris. . . . . je suis Osiris, ce qui revient à plusieurs reprises; je suis Osiris, je suis Anubis, le jour de Sepa, je suis le taureau, je suis . . . . . je suis Horus l'ancien, je suis Anubis Sepa . . . . . je suis Osiris. Après Sepa, il y a l'indication de mots détruits, puis . On voit que tout le chapitre est une série de phrases commençant par ou . Il est évident qu'après ces mots . . . . . , ce qui manque, c'est . Voilà ce que M. Sethe appelle citer à faux. Je suis Anubis Sepa, je suis le seigneur Atoum, je suis Osiris le grand. C'est ce qui donne à la phrase sa suite logique et conforme à tout ce qui précède dans le chapitre.

Mais non, il faut couper la phrase et y intercaler quelque chose qui n'a aucun rapport avec ce qui précède. Le défunt vient de dire : je suis Anubis, et avant de dire : je suis Osiris, quelqu'un dira : Spa est le Seigneur universel; cela n'a rien à faire avec ce qui précède et avec ce qui suit; en outre Spa accompagne le nom d'Anubis : je suis Anubis Spa, puis je suis le seigneur Atoum, je suis Osiris.

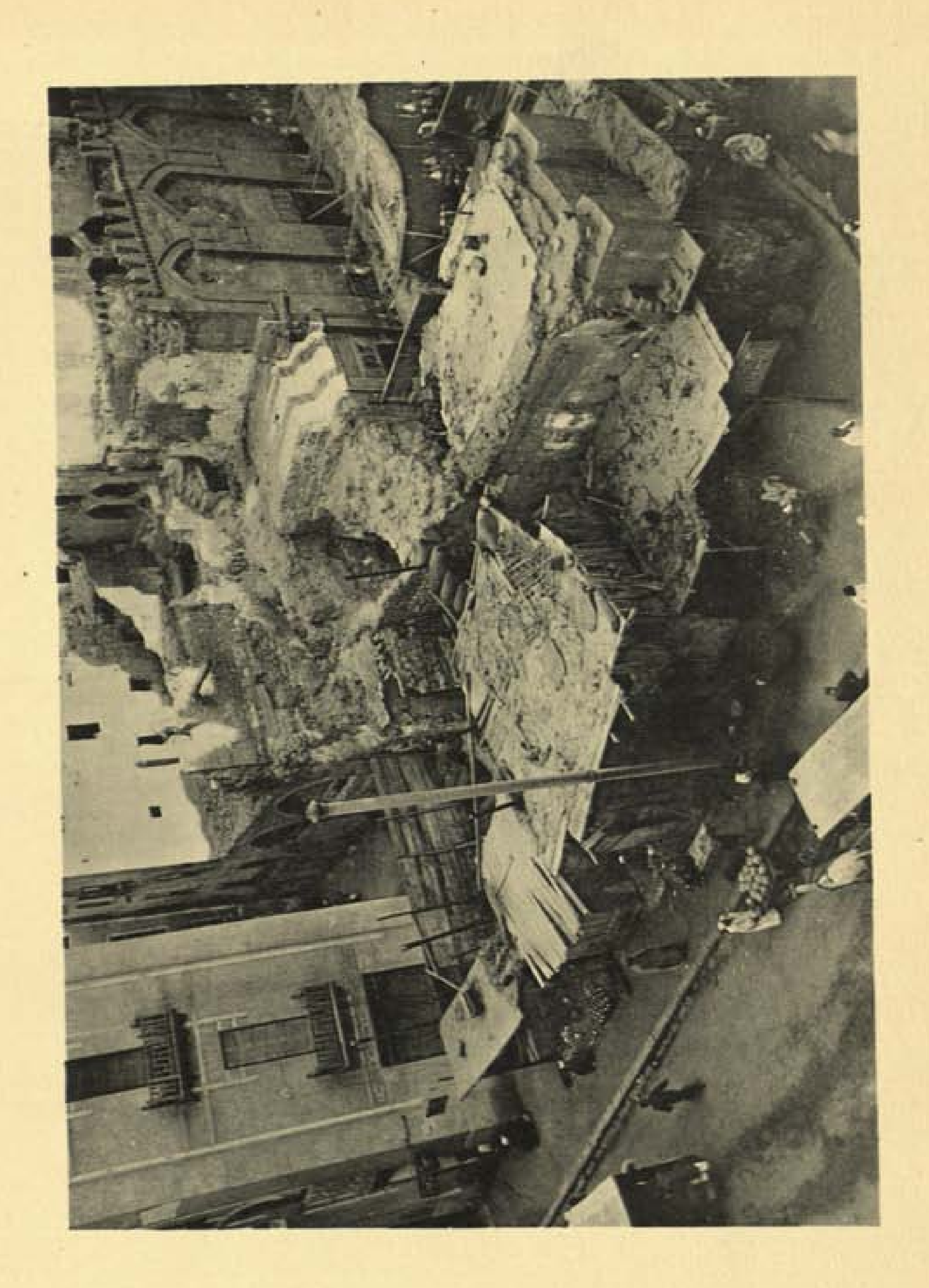
Le même chapitre le cite déjà une fois : Je suis Anubis, le jour de Spa, et l'on en trouve de nombreux exemples dans le mémoire si complet de M. Kees (*Zeitschrift*, vol. 58, p. 79).

Je ne reviens pas sur ce que j'ai dit dans mon mémoire sur le sens de «le seigneur Atoum», qui, d'après M. Sethe, serait erroné et *unaegyp-*

tisch. Je crois que les exemples que j'ai cités du chapitre CLXXV, où le défunt invoque tantôt mon seigneur Atoum, tantôt Atoum tout seul, sont assez concluants; il serait facile d'en citer d'autres. Mais je ne songe pas à nier que Atoum soit le seigneur universel, et je crois avoir démontré que son premier nom est τὸ Πᾶν.

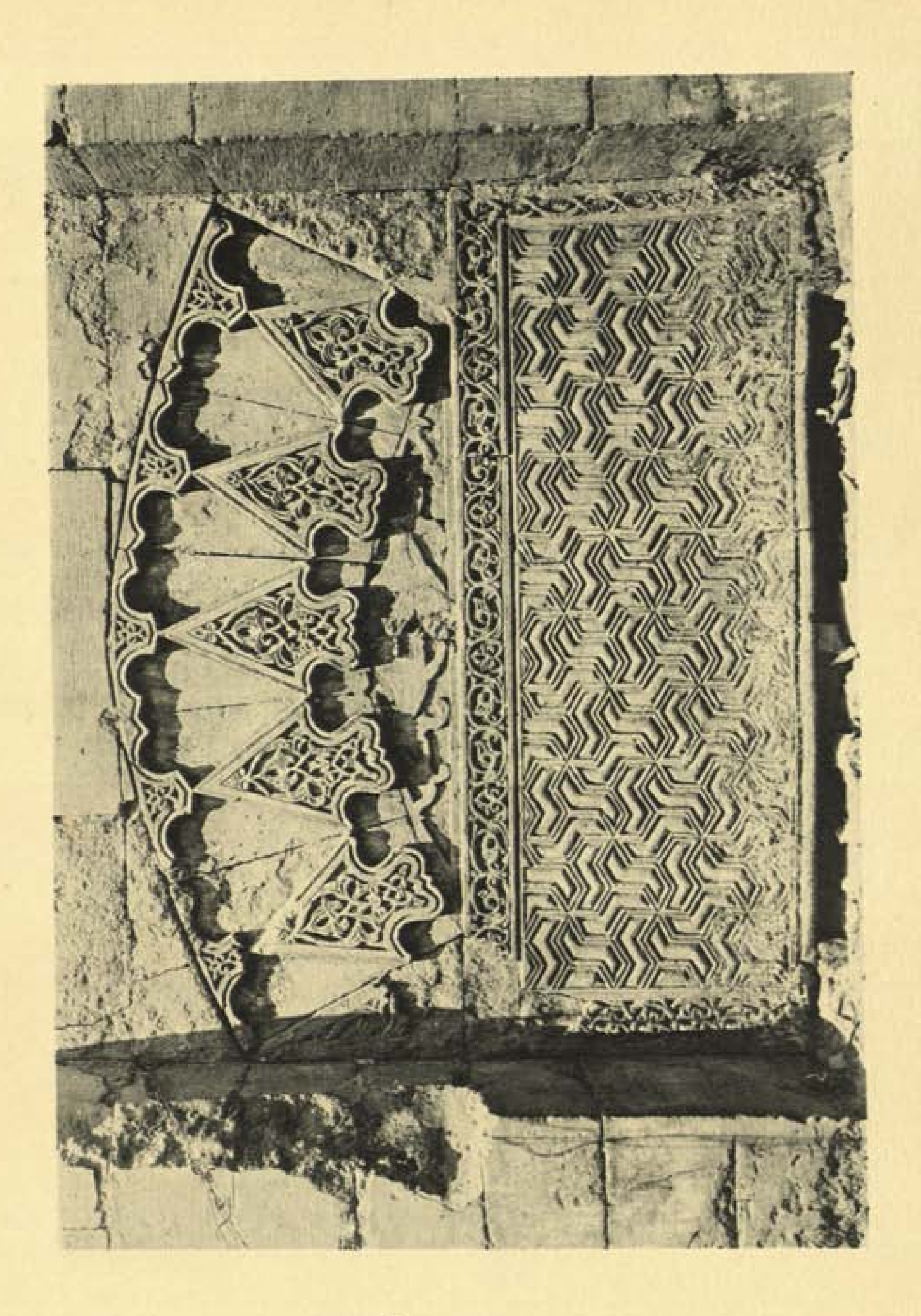
ÉDOUARD NAVILLE.

TABLE DES MATIÈRES.



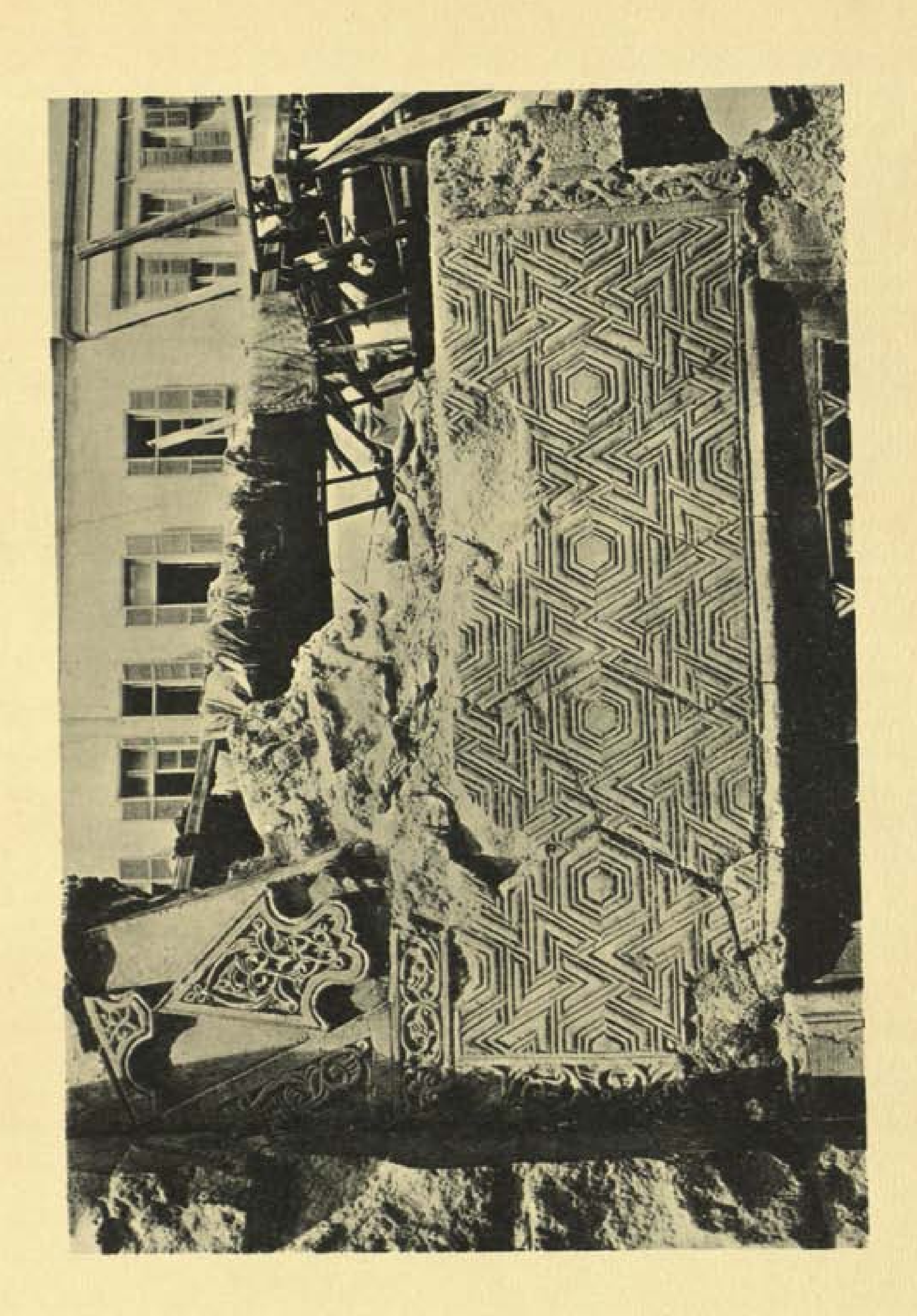
Madrasa of Bibars : general view of ruins from roof of Qalâûn's mausoleum.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



Madrasa of Sultan Bibars : ornament over window of Sebil.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



Madrasa of Sultan Bibars : ornament over second window of S.-W. façade.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



A. View of Madrasa of Sultan Bibars, etc., painted by David Roberts, R. A., in 1839.



B. The same view, to-day.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



View of the Madrasa of Sultan Bibars, etc., painted c. 1850 A. D.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS

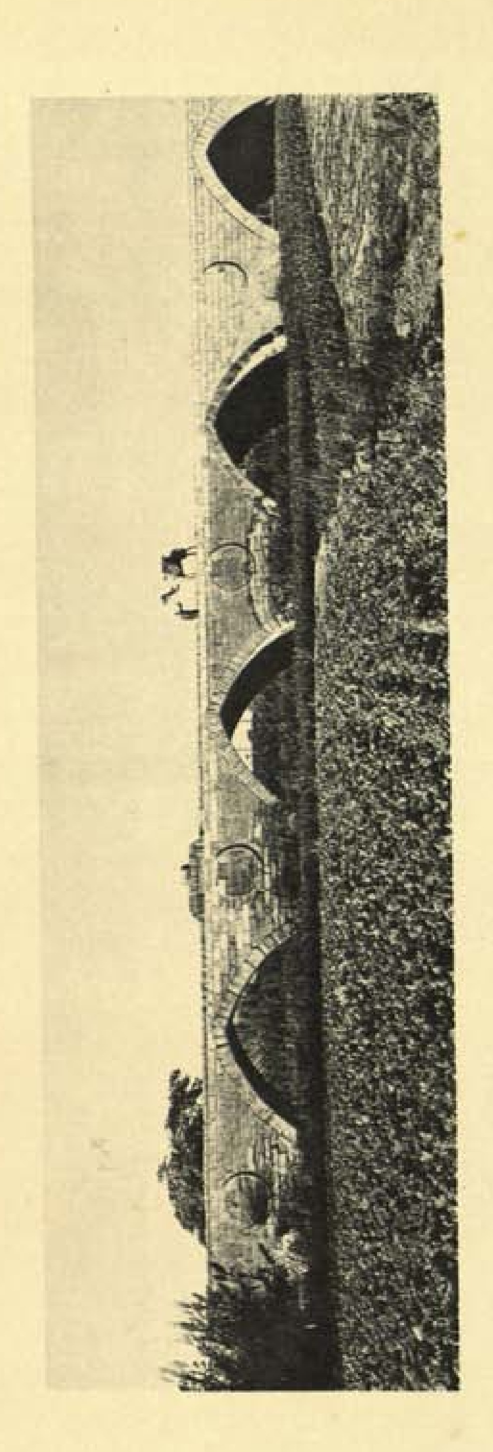


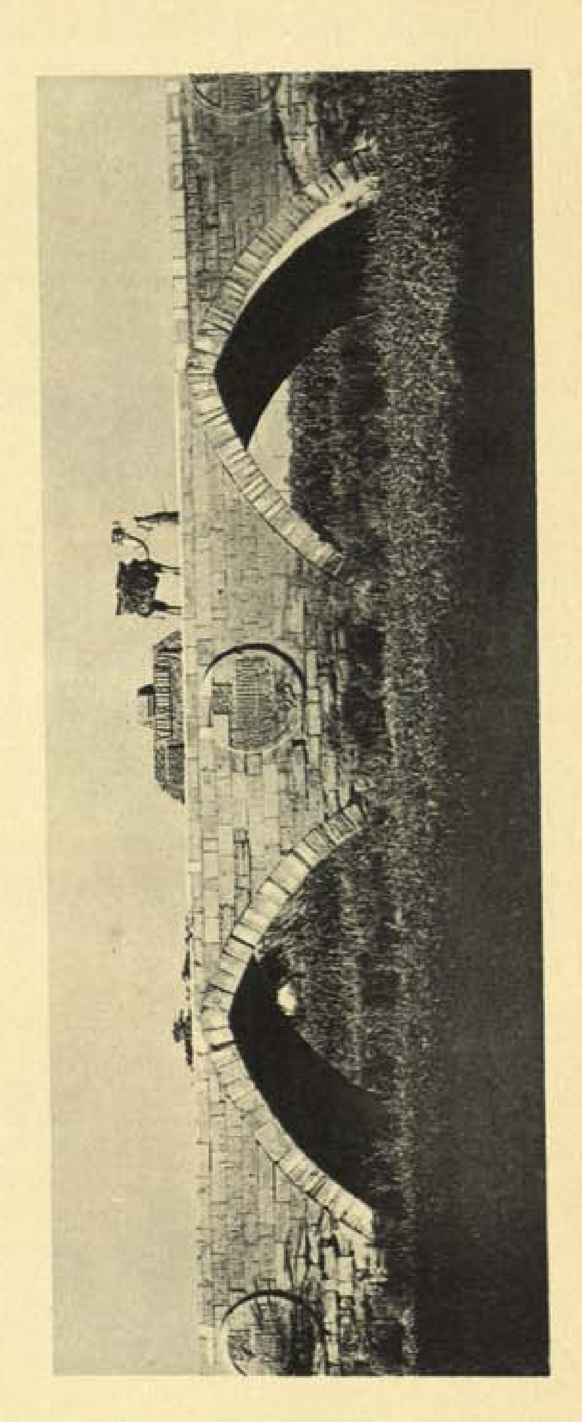
A. ALEPPO : entrance to the Madrasa of Shad Bakht.



B. ALEPPO (Firdaus) : entrance to the Madrasa az-Ẓāhiriya.

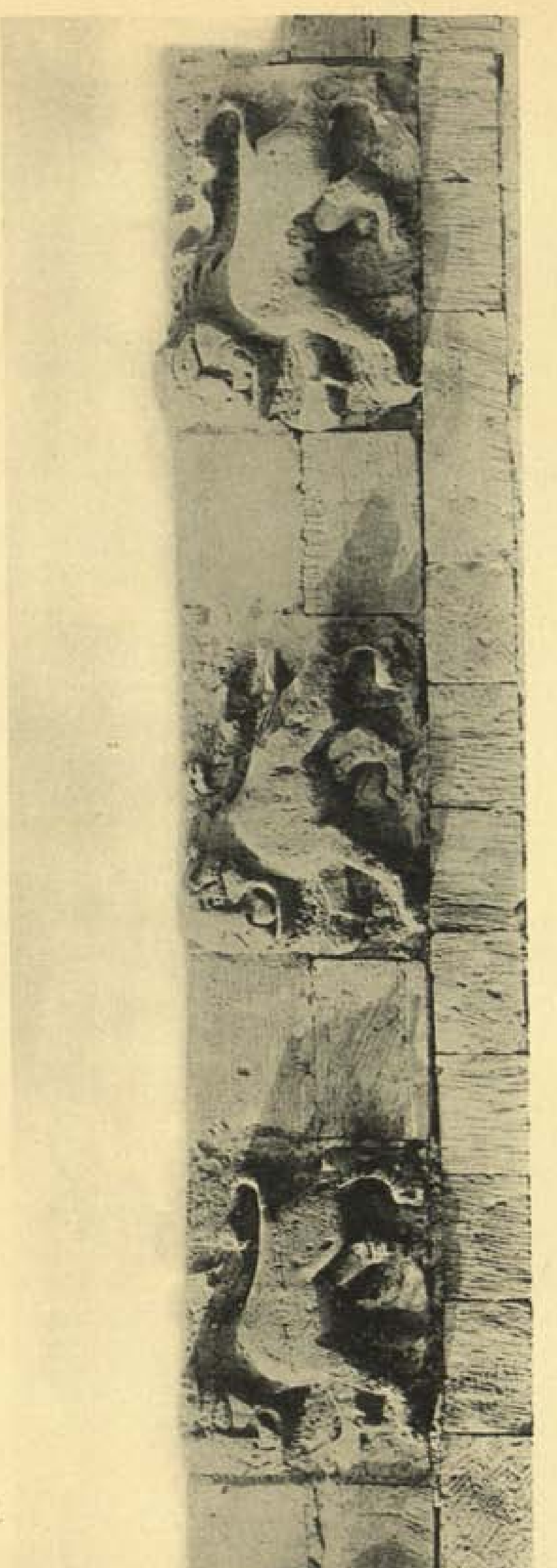
IMP. CATALA FRÈRES, PARIS





Bridge of Bibars, near Shubra village ; south side.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



A. Bridge of Bibars : Panthers on north side.





B. KERAK : Panthers of Bibars.



C. URFA : Panther of Bibars ?

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



JERUSALEM : Panthers of Bibars on Bāb Sitti Maryam.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS.



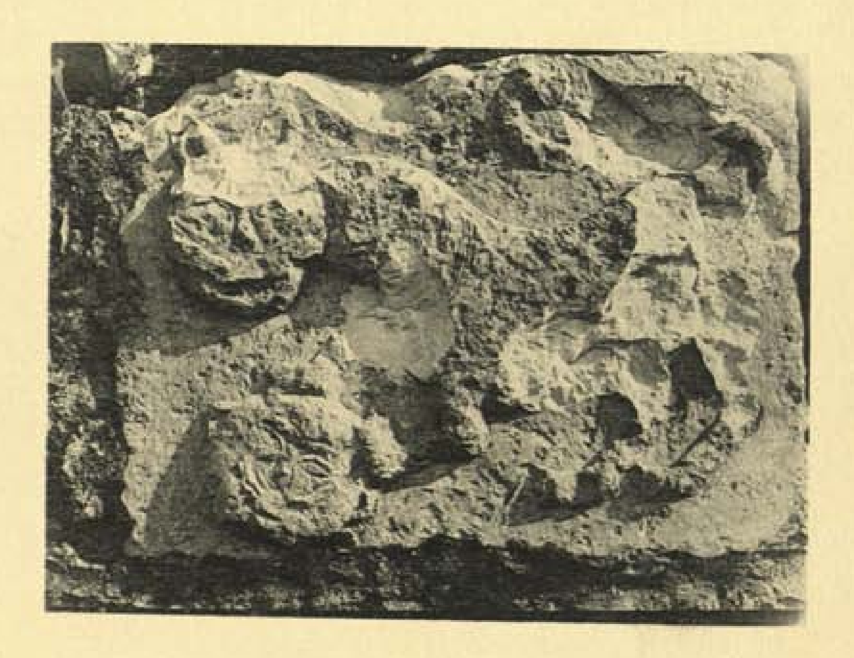
A. AKKA : Panther of Bibars [From Sobernheim, *C. I. A.*, II].



B. LUDD : Panther of Bibars, on Jisr Jindâs.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



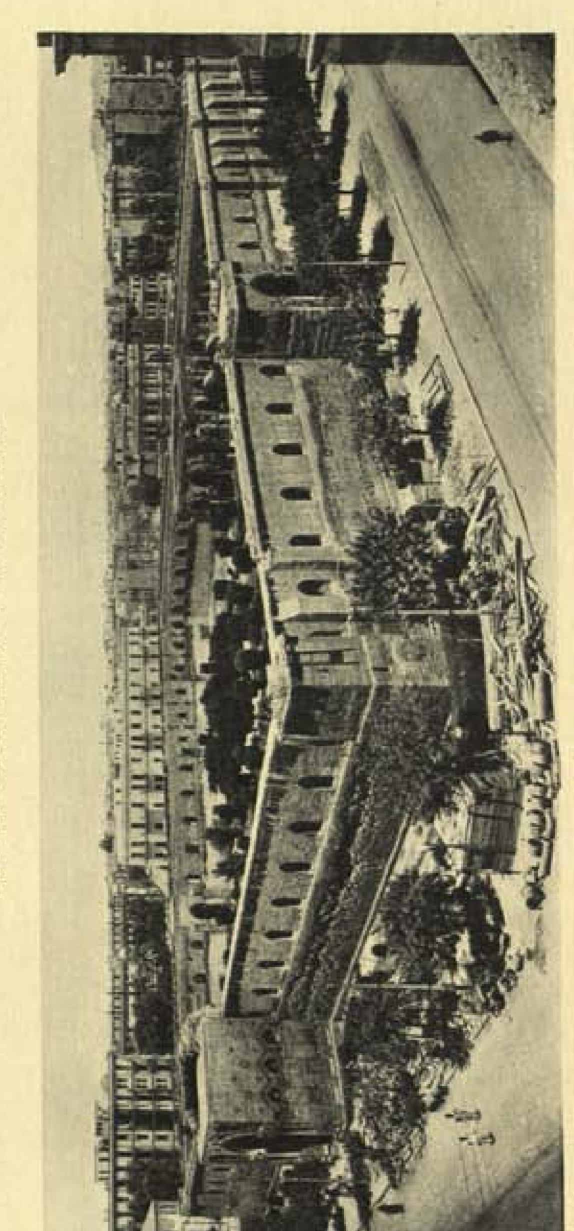


MEZERIB : Panthers of Bibars on Jisr al-Maddâd.

IMP. CATALA FRÈRES PARIS



A. DAMASCUS : arms of Nûr ad-Dîn or Bibars ?



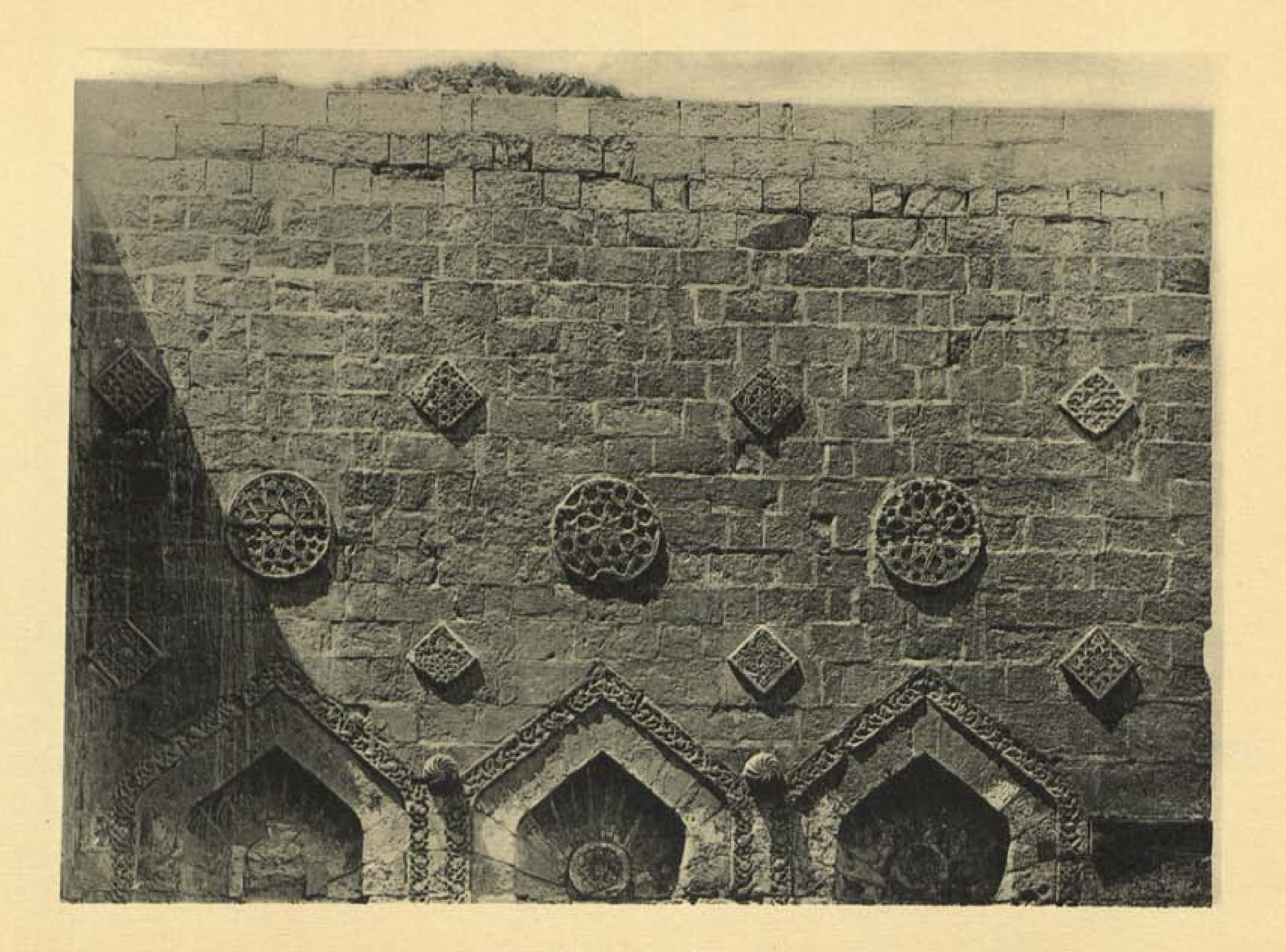
B. CAIRO : Mosque of Bibars, general view.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



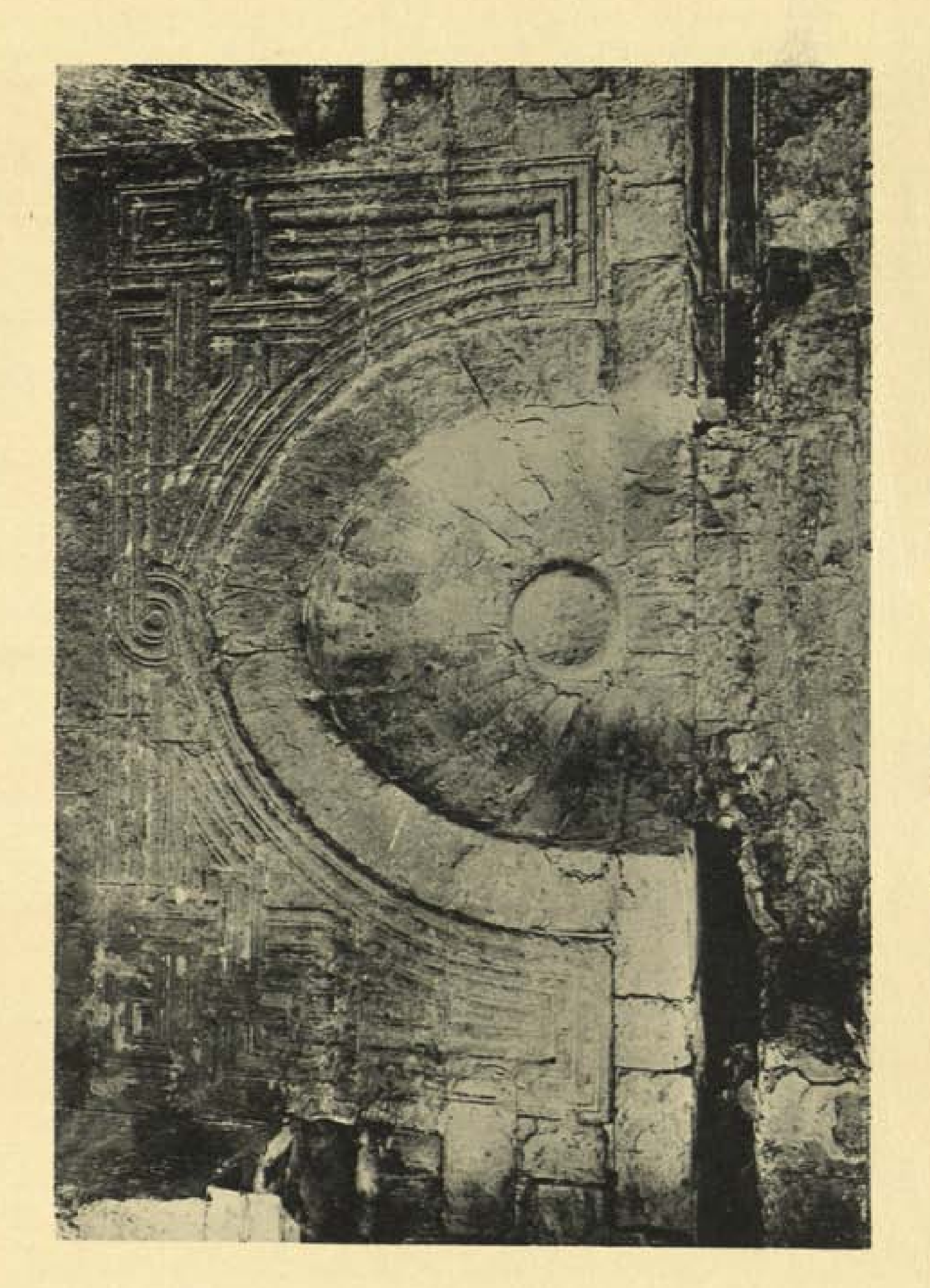
Mosque of Bibars main entrance.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



Mosque of Bibars : left flank of main entrance.

IMP. CATALA FRÈRES PARIS



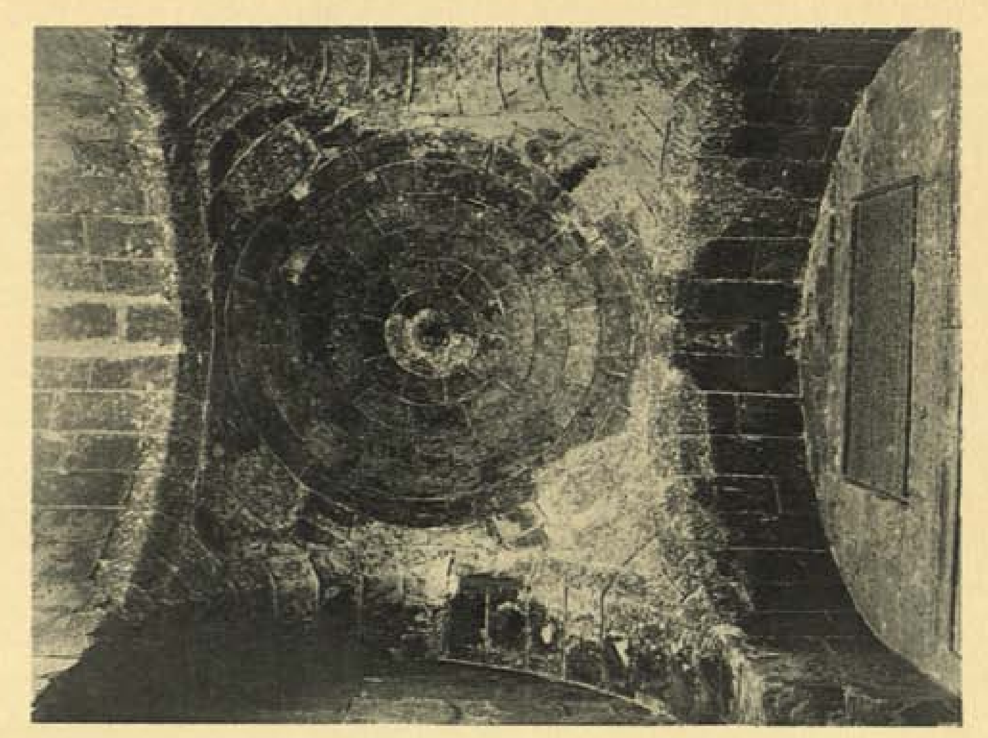
Mosque of Bibars : ornament inside main entrance.

IMP. CATALA FRÈRES PARIS



Mosque of Bibars : vaulting of main entrance.

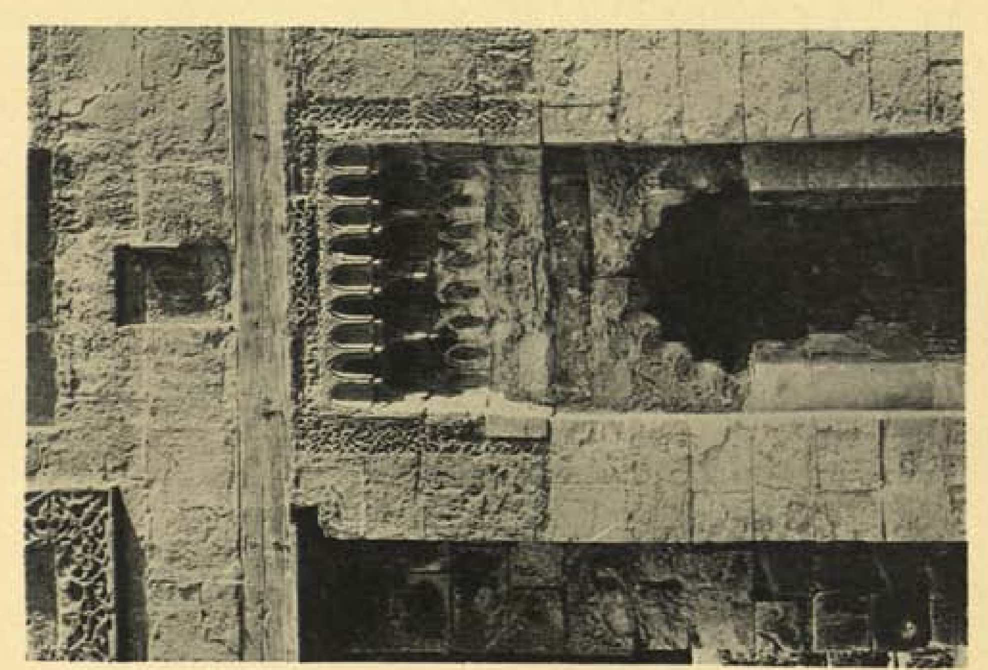
IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



B. Dome over main entrance.

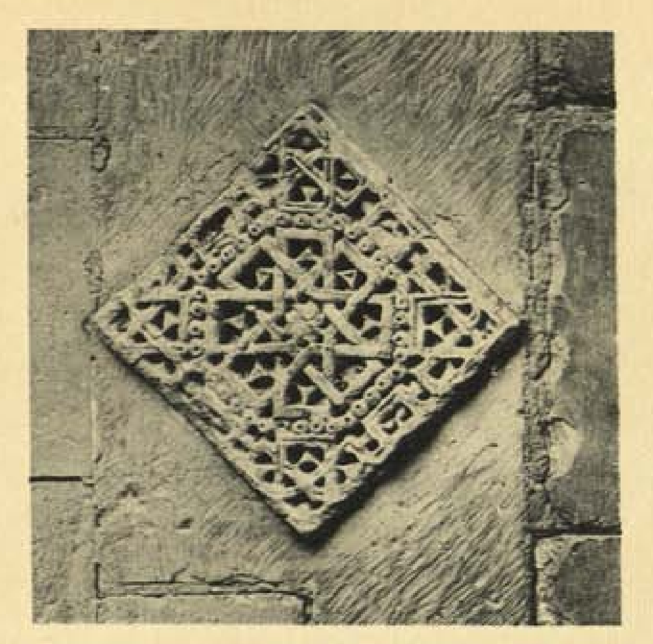


Mosque of Bibars.

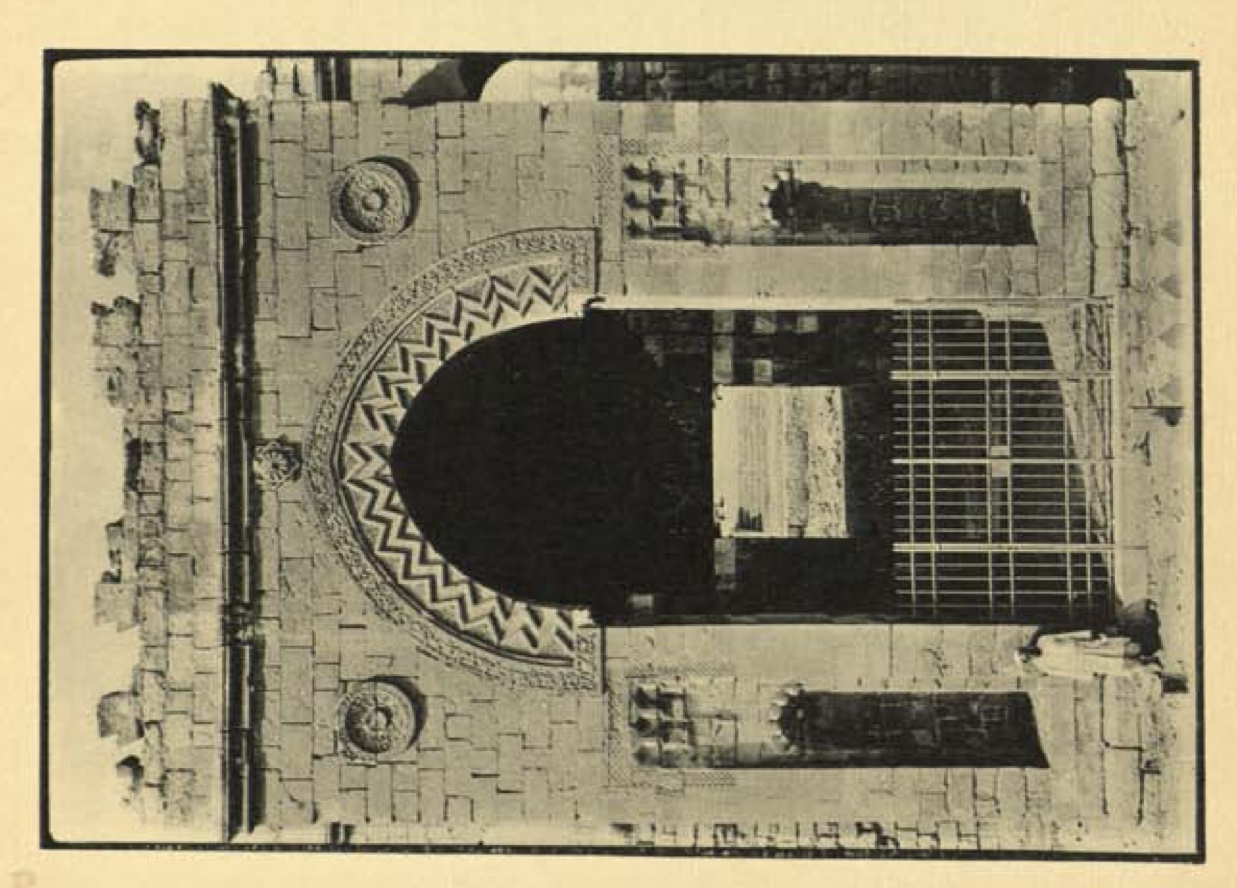


A. Ornament to right of main entrance.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS

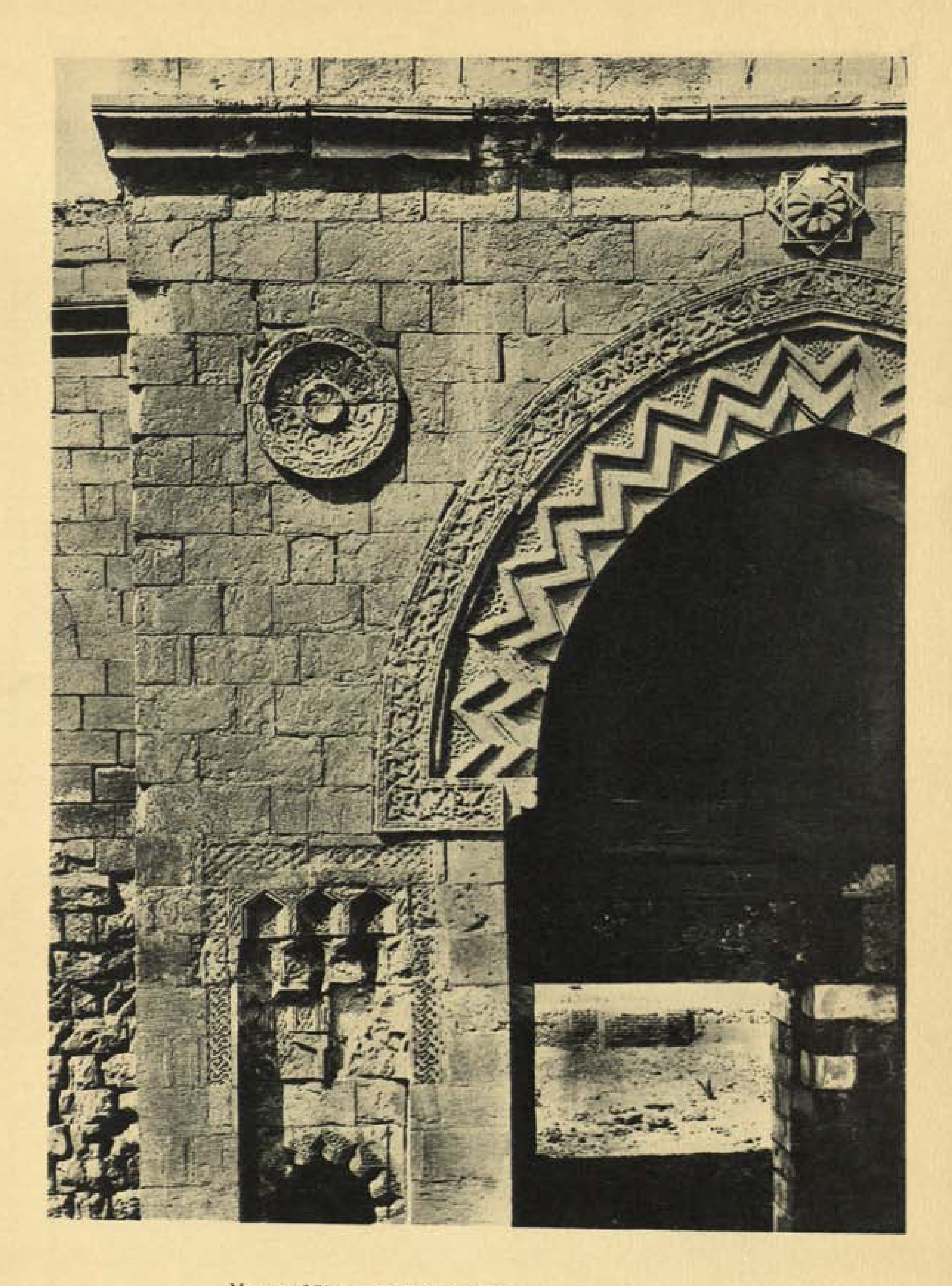


B. Ornament on side walls, under vault.



A. Mosque of Bibars : entrance in north-eastern side.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



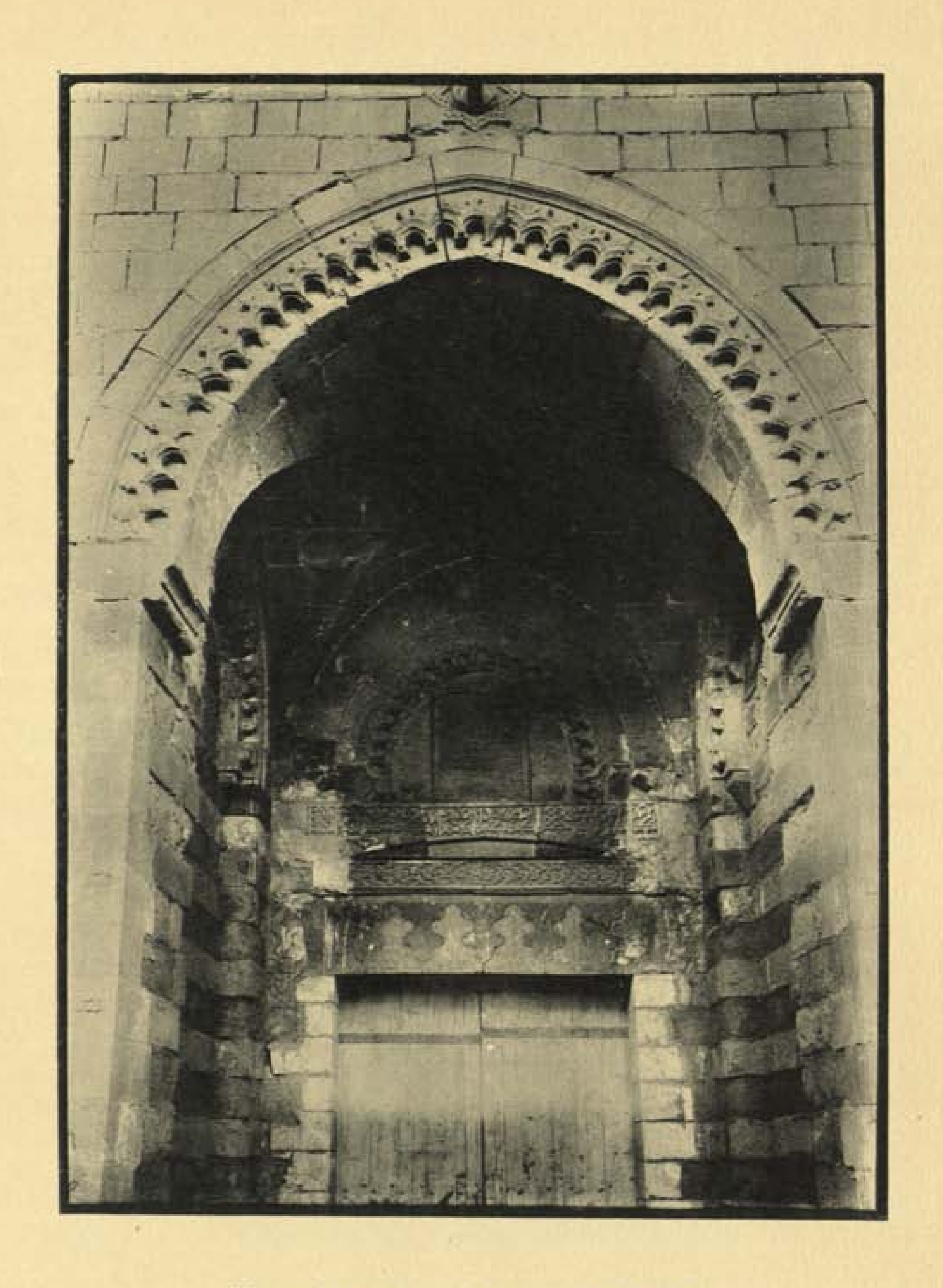
Mosque of Bibars : detail of decoration on north-eastern gateway.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



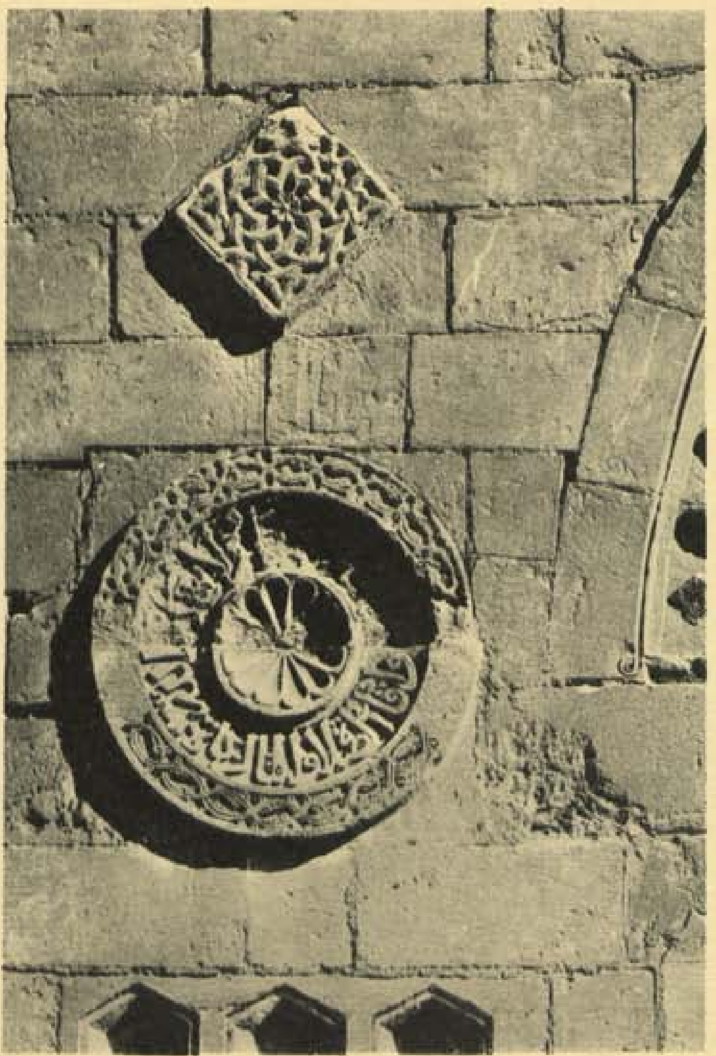
Mosque of Bibars : entrance in south-western side.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



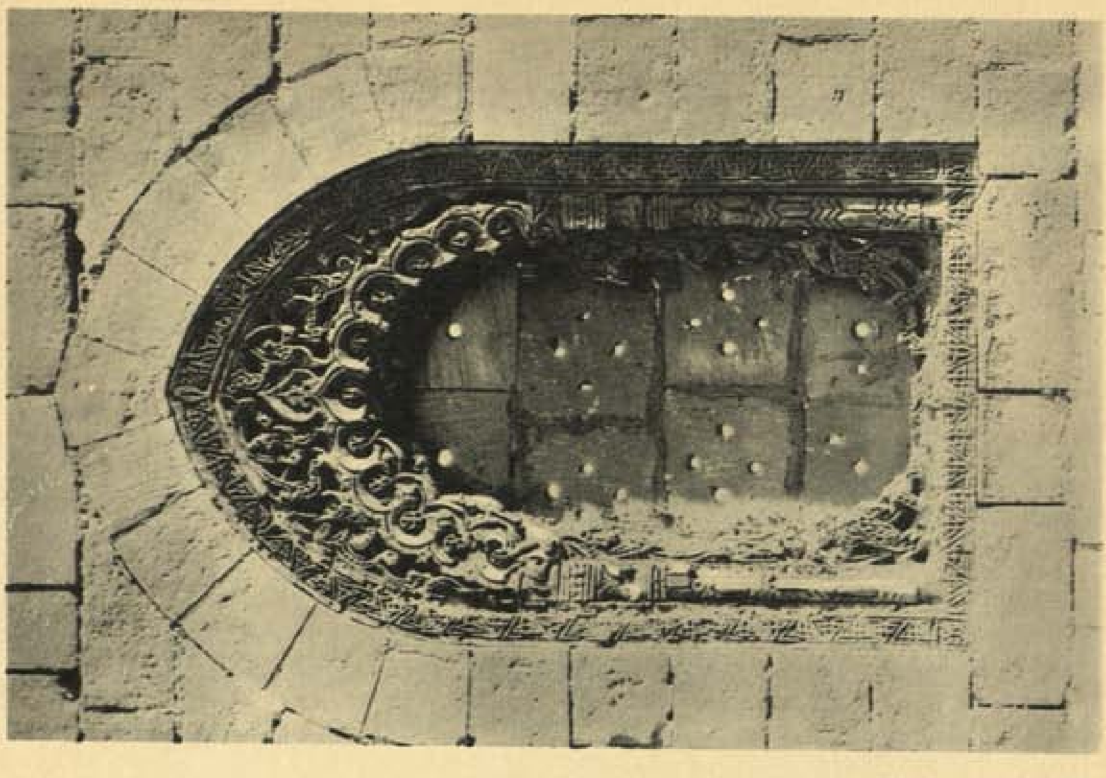
Mosque of Bibars: interior of south-western entrance.

IMP. CATALA FRÈRES PARIS.



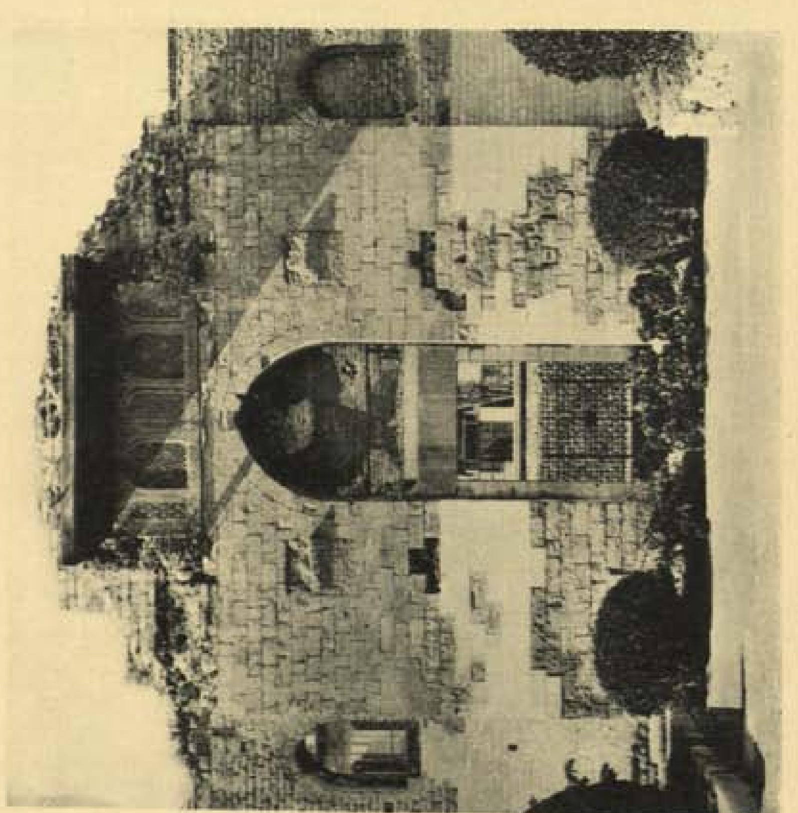


Mosque of Bibars: south-western entrance, decoration to right and left of arch.



B. Window in north-western façade.



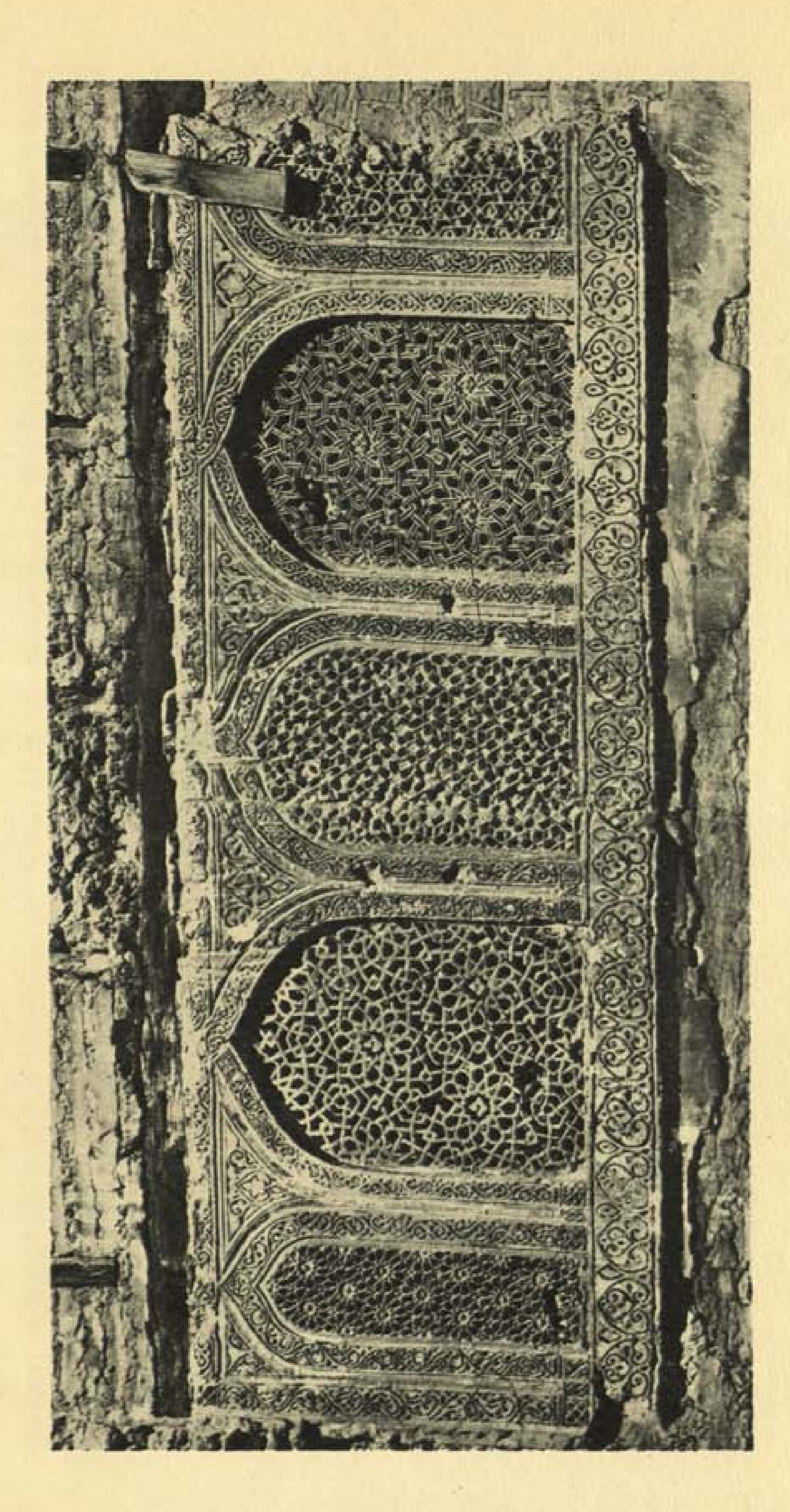


A. Rear face of main entrance.



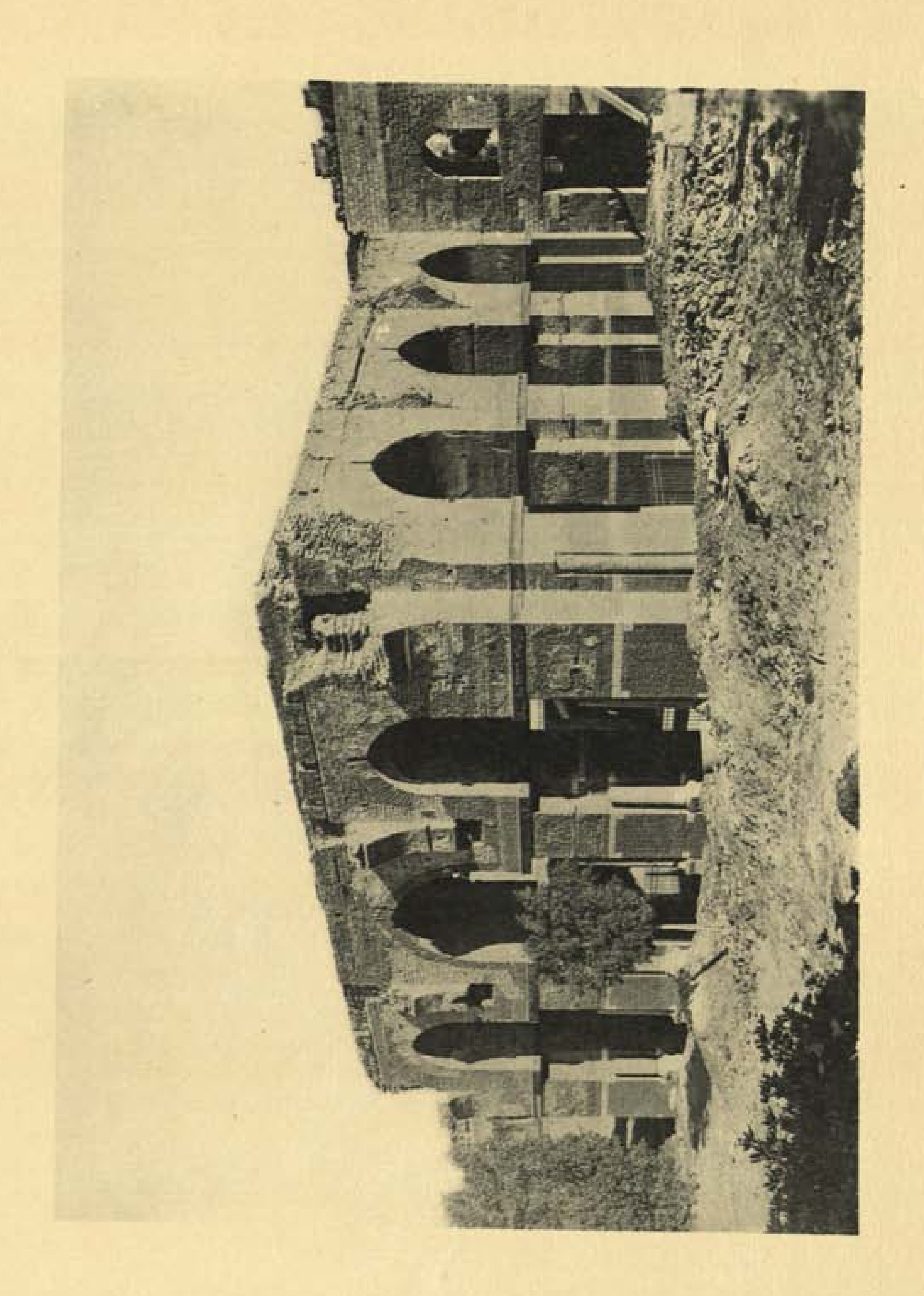
Mosque of Bibars

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



Mosque of Sultan Bibars : panel of ornament over main entrance, inner side.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



Mosque of Bibars : the *maqṣūra*.

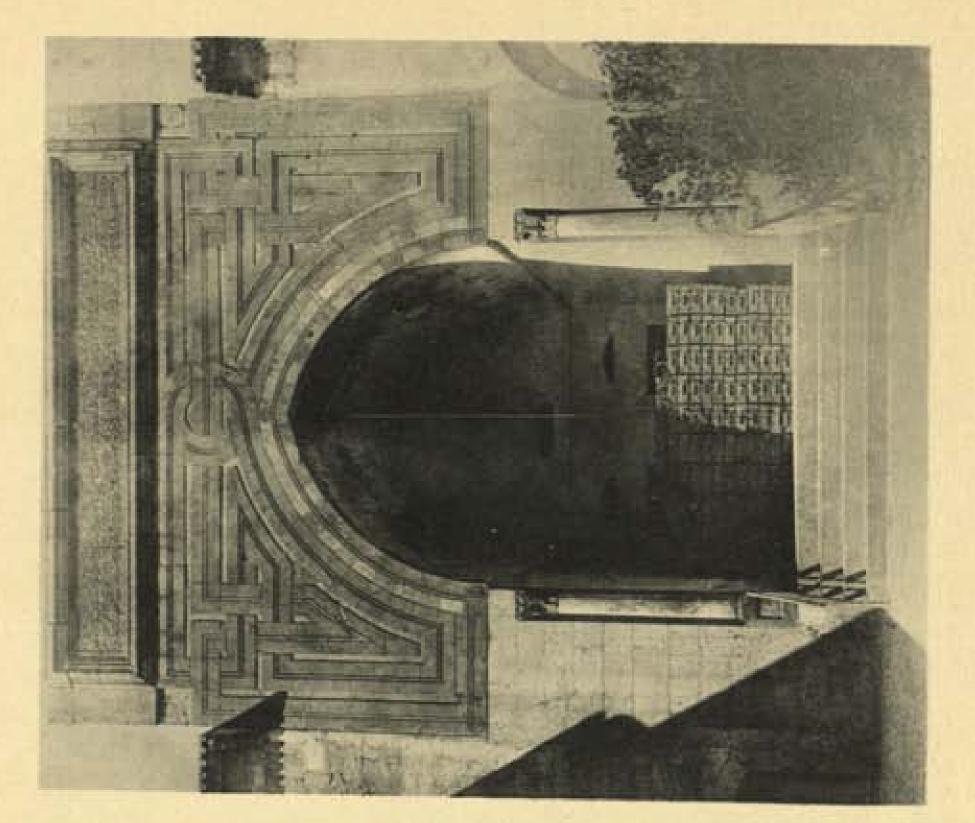
IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



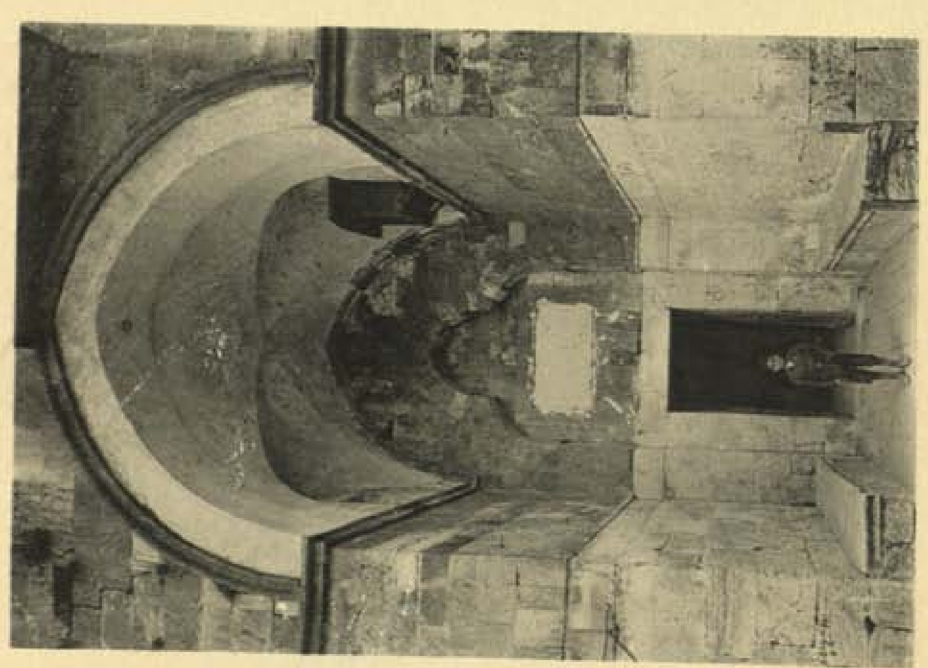


Mosque of Bibars : decoration of interior.

IMP. CATALA FRÈRES PARIS



B. ALEPPO : Mashhad of Huseyn : west līwān.

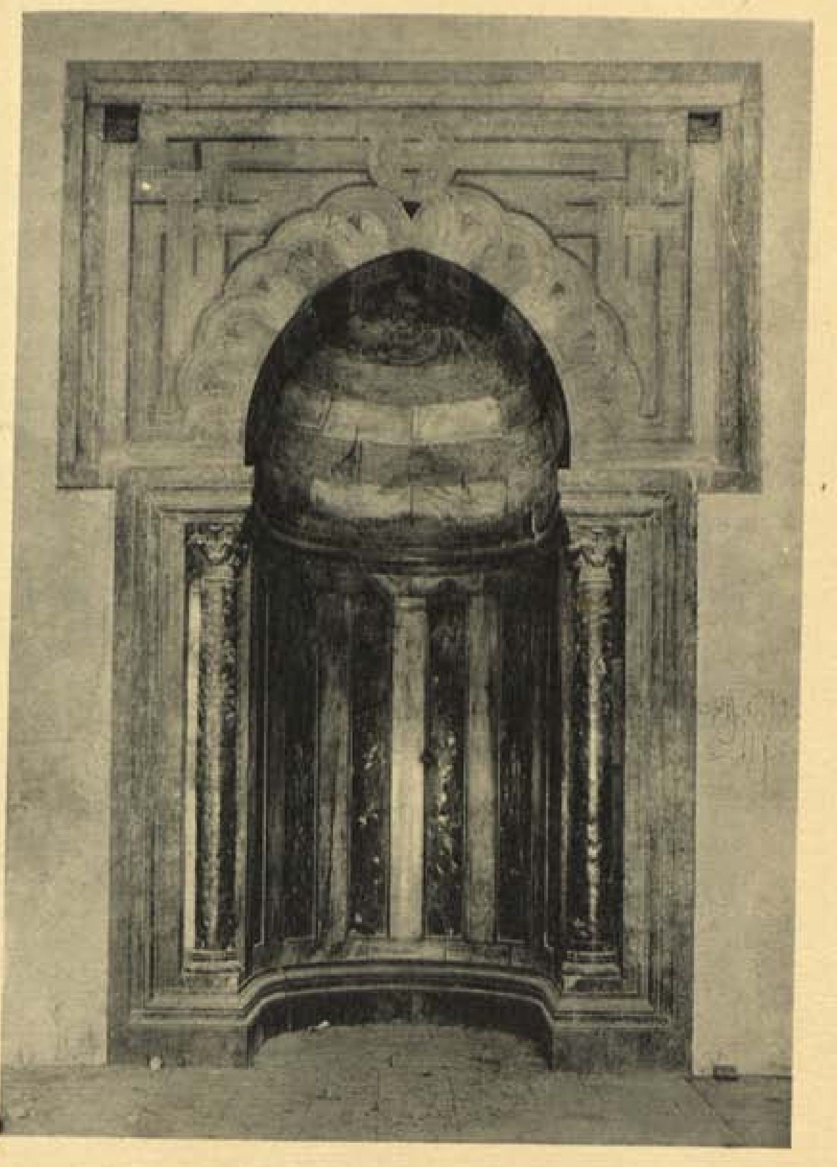


A. JERUSALEM : Khānaqā of Saladin, entrance.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



A. KONIA : Qaratāy Madrasa.



B. ALEPPO : Madrasat as-Sulṭânîya, miḥrâb.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS

A. JERUSALEM : Qubbat as-Silsileh, miḥrâb.

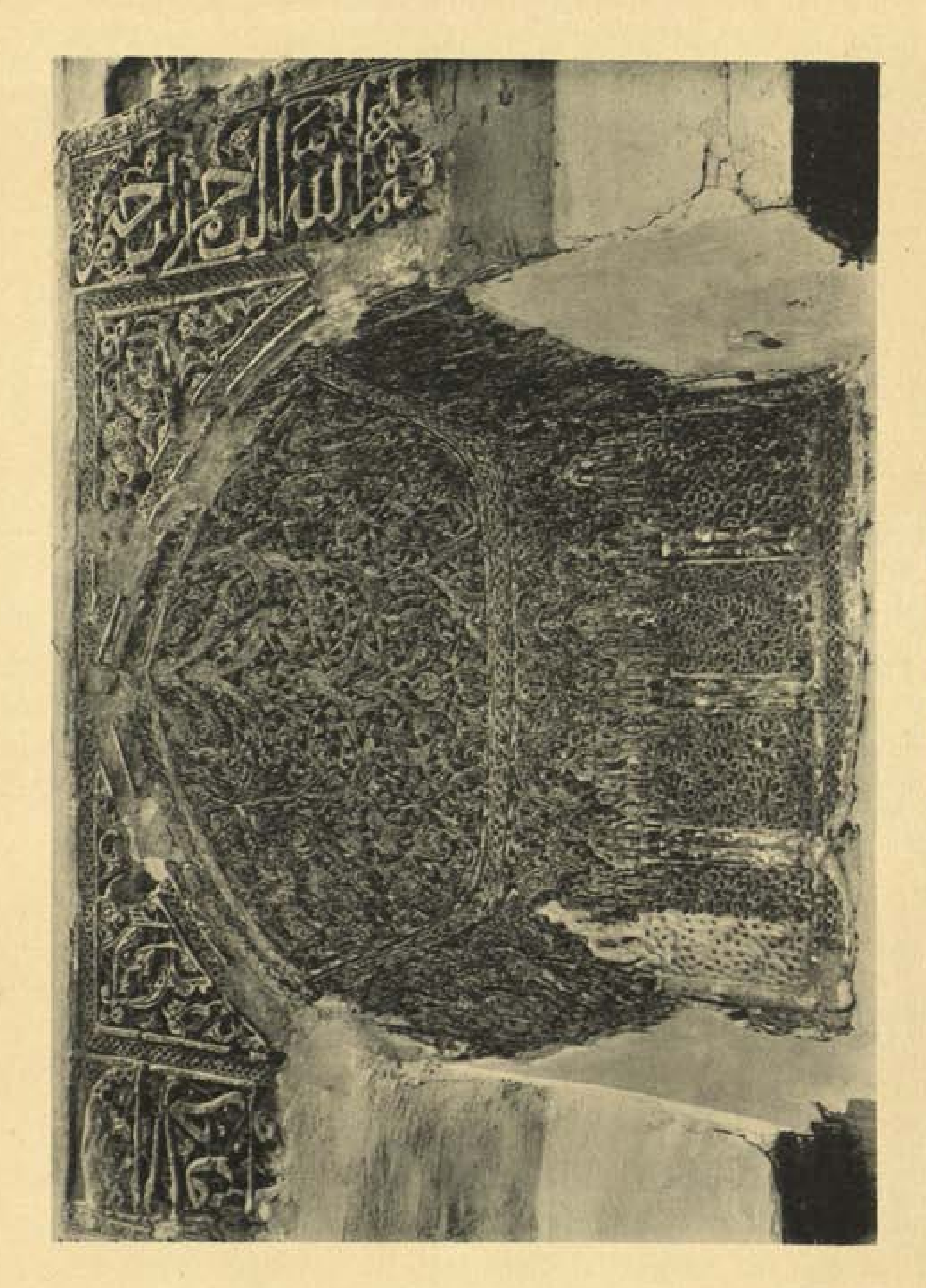


B. QAL'AT IBN MÂN : fortress.



RAMLEH : Mosque of Bibars, showing façade of ṣaḥn with buttresses.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS



Mosque of ‘Amr : mihrāb of Bibars.

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS

(115) 2

